المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

عمادة البحث العلمي

مجلة

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

مجلة علمية محكمة

العدد التاسع

المحرم ١٤١٤هـ

يوليو ١٩٩٣م

رقم الإيداع ١٤/٠٢٧٥ بتاريخ ١٤١٤/٣/٥ هـ

الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٠٩٥٤ - ١٣١٩

عنوان المجلة: **المملكة العربية السعودية**

الرياض: ١١٤١٥

ص.ب: ١٨٠١١

الهاتف: ٢٥٨٢٠٥١

مراسلات التبادل والإهداء

عن طريق عمادة شؤون المكتبات

الرياض: ١١٤٩١

ص.ب: ٤١٢٤

هاتف: ٢٥٨١٣٠٠

قواعد النشر

أولاً: يشترط في البحث الذي ينشر في المجلة ما يلي:

١ – أن يكون متسما بالأصالة وسلامة الاتجاه.

٢ – أن يكون البحث دقيقا في التوثيق والتخريج.

٣ – أن تتحقق له السلامة اللغوية.

٤ – ألا يكون قد سبق نشره.

ثانيــــا: تخضع البحوث والدراسات المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم.

ثالثــــا: البحوث والدراسات المنشورة في هذه المجلة تعبر عن آراء أصحابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي الجامعة.

رابعًــــا: ترتيب محتويات المجلة يتم وفقًا لأمور فنية.

خامسًا: يعطى كل مشارك في المجلة خمس نسخ، وثلاثين مستلة مما نشر له.

سادسًا: توجه الرسائل إلى رئيس التحرير.

المحتوى

البحوث

افتتاحية العدد

بقلم

معالي مدير الجامعة

والمشرف العام على المجلة

أ.د / محمد بن عبد اللَّه العجلان

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فيسرني أن أقدم لك - أيها القارئ الكريم - العدد التاسع من مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية للبحوث العلمية، وهو أول أعداد عام ١٤١٤هـ.

- ١ -

والبحث العلمي الرصين هو قمة العمل العلمي في الجامعة، وهدف من أهم أهدافها، وكما هو معروف فإن الجامعات العريقة تضع خططًا دقيقة للبحث العلمي فيها بحيث تسير في التنفيذ وفق أهداف واضحة وأولويات محددة وخطة مرسومة.

- ٢ -

وقد خطت جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - بحمد اللَّه - خطوات جيدة في مجال البحث العلمي فأصدرت الكثير من الكتب المحققة والمؤلفة والمترجمة وبذلت

في سبيل ذلك الوقت الوفير والمال الكثير وأخلص أعضاء هيئة التدريس فيها الجهد والوقت والنية للبحث العلمي حتى بنوا للجامعة سمعة طيبة في هذا المجال الحيوي المهم.

– ٣ –

وتطمح الجامعة إلى المزيد والمزيد من التقدم والإبداع والتنويع في مجالات البحوث العلمية وهي تستشعر الواجب الملقى على عاتقها وتعرف أن الأمة الإسلامية في حاجة ماسة إلى مزيد من البحوث العلمية الجادة التي تنير لها الطريق، وتقدم لها الإسلام صافيًا منزهًا من الشوائب وتكشف عن عظمة الدين الإسلامي الحنيف واللغة العربية لغة القرآن الكريم، وتوجه البحوث الإنسانية وجهة سليمة قائمة على التصور الإسلامي للكون والإنسان والمجتمع، فإذا أضفنا إلى ذلك عناية الجامعة وأساتذتها بخدمة التراث الإسلامي تحقيقًا ونشرًا، وعنايتها بنقل كل نافع مفيد إلى اللغة العربية وبترجمة الكتب المهمة من العربية إلى اللغات التي يتخاطب بها المسلمون في جميع أنحاء العالم اكتملت الصورة المشرقة لجهود الجامعة في ميدان البحث العلمي.

– ٤ –

ومع كل ما ذكر وما هو معروف من جهود الجامعة في هذا المجال إلا أننا في الجامعة نشعر بأنه يجب علينا أن نزيد من جهودنا في مجال البحوث وأن نوسع من مجالات البحث وأدواته ومخصصاته وأن نذلل كل العقبات والمعوقات، ولن يتم ذلك إلاَّ بتعاون الإخوة الكرام من أعضاء هيئة التدريس بالجامعة ومن العلماء خارجها، وأعد الجميع وأنا في بداية عملي في إدارة الجامعة بعد أن شرفني اللَّه بتحمل هذه المسؤولية الكبيرة بأن يكون البحث العلمي من أولويات العمل لديّ، وأن أخصص له من جهدي ووقتي ما يستحقه وما هو جدير به – إن شاء اللَّه تعالى –.

وأشير هنا إلى بعض الآمال التي تراودني في هذا الميدان:

١ – تحقيق أمهات المراجع التراثية التي لم تحقق حتى الآن، وسوف يتم التشاور بين عمادة البحث العلمي والأقسام العلمية في الجامعة بهذا الشأن لتحديد الكتب المهمة في كل تخصص من تخصصات الجامعة، ووضع خطة علمية لتحقيقها وفق جدول زمني محدد.

٢ – التركيز على البحوث التي تربط الفكر الإسلامي بالواقع المعاصر للأمة الإسلامية، وذلك بهدف تقويم المسار الفكري للأمة وتقديم المعالجات والدراسات الدقيقة لهمومها ومشكلاتها المعاصرة في ضوء التصور الإسلامي الصحيح القائم على الكتاب والسنة ومنهج السلف الصالح.

٣ – العناية بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية حتى تتحرر تلك العلوم من التبعية الفكرية لغير المسلمين وحتى يتأصل المنهج الإسلامي لتلك العلوم المبني على أسس صحيحة مستمدة من فكر الأمة وتراثها.

٤ – العناية باللغة العربية لغة القرآن الكريم والتمكين لها والعمل على نشرها في مختلف أنحاء العالم حتى تعود – بحول الله تعالى – كما كانت من قبل، لغة العلم والحضارة والأدب ولغة العالم الإسلامي قاطبة.

٥ – تقديم الفكر الإسلامي الصحيح إلى العالم عن طريق ترجمة روائعه والتعريف بأعلامه بمختلف اللغات العالمية.

٦ – الاهتمام بالبحوث الميدانية النافعة.

وأختم هذه الافتتاحية بتوجيه الشكر والتقدير إلى معالي وزير الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد الشيخ الجليل الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي مدير الجامعة السابق على جهوده الموفقة وخدماته الجليلة للجامعة، وكلمة حق أقولها

للتاريخ: إن هذا الرجل قد خدم الجامعة بإخلاص وسهر الليالي من أجلها، وعاشت حية في وجدانه وفكره، فكان من آثار ذلك هذا البناء الشامخ وتلك المكانة العظيمة التي وصلت إليها الجامعة بإخلاص منه وتأييد ودعم من ولاة الأمر في المملكة العربية السعودية، وعلى رأسهم خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز حفظه اللَّه، وسمو ولي عهده الأمين وكافة المسؤولين في الدولة، فلمعاليه مني ومن جميع منسوبي الجامعة الشكر والتقدير والدعاء الصادق بأن يوفقه اللَّه في عمله الجديد، وأن يعينه على تحمل أعباء الوزارة بكل ما هو معروف عنه من طموح وحسن تخطيط وتطلع دائم إلى ما يخدم الإسلام والمسلمين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين....

وصلى اللَّه على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم........

مدير الجامعة

البحوث



المضاربة في الفقه الإِسلامي

إِعداد الأستاذ الدكتور

محمد بن أحمد الصالح

الأستاذ بكلية الشريعة

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

المقدمة

الحمد لله حمدًا طيبًا كثيرًا مباركًا فيه كما يحب ربنا ويرضى........ والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء وأشرف المرسلين........ سيدنا ونبينا محمد بن عبد اللَّه...... الرحمة المهداة، والنعمة المسداة، والسراج المنير، عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن نهج نهجه وسار على دربه إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن الإسلام دين البشرية الخالد، فيه كل ما يحتاجه الإنسان في دنياه وفي أخراه...

فقد نظم علاقة الإنسان بربه، وعلاقته بغيره من الناس، ونظم علاقات الجماعات والشعوب بعضها ببعض على أكمل الوجوه وأتمها، فكانت أحكامه شاملة لكل مناحي الحياة، صالحة لكل زمان ومكان، في اتباعها السير على طريق التقدم والهدى، وفي تنكبها طريق التخلف والردى.

ومن القضايا الهامة التي نظمها الإسلام: قضايا المال وتبادله وتنميته، فوضع لذلك القواعد والأحكام، ونظم العقود المالية تنظيمًا دقيقًا، حيث اجتهد الفقهاء في وضع الأحكام الخاصة بهذه العقود وحددوا أركانها وشروط انعقادها وشروط صحتها ومبطلاتها............إلخ.

ولا شك أن أبواب الاجتهاد - بوجه عام - مفتوحة في المعاملات، لأن التعويل فيها على اعتبار المصالح ودرء المفاسد، بخلاف العبادات، فالتعويل فيها على النصوص لأنها حق الشارع الخاص به، وأن اللَّه لا يعبد إلا بما شرعه، وعامة الفقهاء على أن الأصل في المعاملات والعقود الجواز والصحة - حتى يقوم دليل على البطلان -

أما العبادات فالأصل فيها الحظر والمنع حتى يقوم دليل على الأمر بها [1] .

ومن العقود التي نظمتها الشريعة الإسلامية عقد المضاربة (القراض) وهو كما يعرفه بعض العلماء " أن يدفع إنسان ماله إلى آخر يتجر فيه ويقسم الربح بينهما " [2] .

وقد تبدو أهمية هذا العقد في العصر الحاضر أوضح منها في العصور السابقة، ذلك أن الاستثمار الحديث يعتمد على تجميع أكبر قدر ممكن من المال، ومن أطراف متعددة ثم توجيه هذه الأموال نحو الاستثمار المنظم بمعرفة أناس متخصصين ذوي كفاءة وخبرة عالية، فيستطيع كل من لديه مال أن يقدمه إلى هذه الجهة المختصة لتقوم باستثماره وفق أحدث الأسس والأساليب مما يعود على أصحاب الأموال وعلى الجهة المستثمرة والمجتمع كله بالخير والفائدة [3] .

لذلك فقد استخرت اللَّه وبدأت في كتابة هذا البحث المتواضع لعلي أسهم مع من سبقني من الأساتذة الأفاضل في تجلية هذا الموضوع وبيان أحكامه في الشريعة الإسلامية، ومدى الاستفادة منه في الوقت الحاضر.

وقد جاء البحث في ثلاثة فصول وخاتمة:

*** في الفصل الأول:**

أوضحت معنى المضاربة وحكمها وأدلتها والحكمة في مشروعيتها، ثم شروط صحة عقد المضاربة وأركانه، وأقسام المضاربة، ثم التكييف الشرعي للمضارب، وحكم تعدد المضارب.

*** وفي الفصل الثاني:**

تعرضت لتصرفات المضارب الجائزة، فمنها ما يملكه بمطلق العقد ولا يحتاج إلى

---

١) السلم والمضاربة للدكتور زكريا الفالح القضاة ص٩ ط الأولى عام ١٩٨٤م.

٢) الشرح الكبير – مطبوع مع المغني لابن قدامة جـ٥ ص ١٣٠ – والكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل جـ٢ ص ٢٧٧.

٣) السلم والمضاربة للدكتور زكريا الفالح القضاة ص ١٧٠.

إِذن، ومنها ما يحتاج إِلى إِذن عام، وما يحتاج إِلى إِذن خاص، ثم بينت التصرفات التي تمتنع على المضارب.

*** وفي الفصل الثالث:**

تناولت عملية حساب الربح والخسارة والنفقات وتحمل التبعات، ثم الحكم عند الاختلاف في المضاربة، والمضاربة الفاسدة، ثم انتهاء المضاربة.

*** وفي الخاتمة :**

تكلمت عن أثر المضاربة في الحياة المعاصرة.

نسأل اللَّه عز وجل أن يرنا الحق حقًّا ويرزقنا اتباعه، والباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه........ ونسأله أن يجنبنا الزلل في القول والعمل، وأن يجعل عملنا كله خالصًا لوجهه الكريم..... إِنه سميع مجيب.

أ.د محمد بن أحمد الصالح

الفصل الأول

في معنى المضاربة وأحكامها وأدلتها

ويشتمل على:

- **تمهيد**: **لبيان معنى المضاربة** في اللغة وفي الاصطلاح.
- المبحث الأول: حكم المضاربة.
- المبحث الثاني: أدلة مشروعية المضاربة.
- المبحث الثالث: الحكمة في مشروعية المضاربة.
- المبحث الرابع: شروط صحة عقد المضاربة.
- المبحث الخامس: أركان عقد المضاربة.
- المبحث السادس: أقسام المضاربة.
- المبحث السابع: التكييف الشرعي للمضارب في أحواله.
- المبحث الثامن: حكم تعدد المضارب.

تمهيد

معنى المضاربة في اللغة

المضاربة مفاعلة من الضرب في الأرض وهو السفر للتجارة؛ لأن طلب الربح لا يخلو من السفر، قال اللّه تعالى: ﴿ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ (1) .

والتسمية بالمضاربة لغة أهل العراق، أما عند أهل الحجاز فيسمون هذا العقد بالقراض مشتق من القرض وهو القطع، ولعل اشتقاقه من المقارضة وهي المساواة لتساوي كل من المالك والعامل في الربح غالبًا، أو لأن المالك يقدم المال والعامل يتولى المتاجرة (2) .

تعريف المضاربة في اصطلاح الفقهاء

هي عقد يتضمن اتفاقًا بين اثنين يدفع أحدهما المال ليتجر به الآخر بجزء مشاع من الربح كالنصف أو الثلث بشرائط مخصوصة (3) .

وهذا التعريف ترد عليه بعض المآخذ، ولعل التعريف الجامع المانع أن نقول: هي أن يدفع كامل الأهلية مالاً خاصًّا معلومًا قدره ونوعه وصفته لمكلف رشيد ليتجر فيه بجزء مشاع معلوم من الربح.

---

١) سورة المزمل /٢٠.

٢) مادة ضرب في مختار الصحاح، لسان العرب، القاموس المحيط. ومادة قرض في القاموس المحيط، لسان العرب، مختار الصحاح.

٣) ينظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي ٥٢/٥، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٥١٧/٣، ونهاية المحتاج ٢١٨/٥، والمغني ٥٢/٥ بتصرف. وعرفه أبو محمد ابن حزم بقوله: " إنه إعطاء المال لمن يتجر به بجزء مسمى من الربح "، المحلى ٢٤٧/٨، ط / المنيرية ١٣٥١هـ.

المبحث الأول

حكم المضاربة

لقد انعقد الإِجماع على مشروعية شركة المضاربة عند فقهاء المسلمين، وهذا النوع من المعاملة كان معروفًا في العصر الجاهلي، وقد أقر المصطفى ﷺ هذا الأسلوب من التعامل، وعمل به المسلمون في جميع أعصارهم وأمصارهم من عهد نزول الوحي على رسولنا الكريم *عليه السلام* حتى يومنا هذا.

والمضاربة نوع من الشركة في الربح لا في رأس المال؛ لأن رأس المال مملوك لأحد طرفي العقد ويتولى الطرف الآخر العمل، والعامل في هذه الشركة يستحق جزءًا من الربح الناتج عن الاتجار برأس المال وهذا الأسلوب من المعاملة المالية مشروع لشدة الحاجة إِليه، فكم من صاحب مال لا يحسن أساليب التجارة ولا يعرف مسالكها، وكم من رجل ماهر في أساليب التجارة متمكن من فنونها قادر على تنمية الثروة غير أنه لا يجد المال، فمن رحمة اللَّه بالأمة أن شرع لهم ما تتحقق به مصالحهم وتنمو به ثرواتهم.

المبحث الثاني

أدلة مشروعية المضاربة

التعامل بالمضاربة ثابت بالكتاب العزيز، والسنة المطهرة، وبالآثار عن الصحابة الأبرار، وبالإجماع، وبالقياس الصحيح، وبالمصلحة.

أولاً: الكتاب:

نستطيع أن نستشهد على مشروعية شركة المضاربة بأربع آيات، وإن لم يكن النص فيها صريحًا غير أن دلالة كل منها ظاهرة في الاستدلال على مشروعية العمل بشركة المضاربة، قال اللّه تعالى: ﴿ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ (1) .

والمضارب يضرب في الأرض يبتغي من فضل اللّه عز وجل، وابتغاء فضل اللّه مشروع، فيكون فعل المضارب مشروعًا... وقال تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ (2) وقال تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ (3) وقال اللّه تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ (4) .

فهذه الآيات بعمومها وإطلاقها تتناول العمل في المال، والمضاربة نوع من العمل في المال.

---

١) سورة المزمل /٢٠.

٢) سورة الجمعة /١٠.

٣) سورة البقرة /١٩٨.

٤) سورة النساء /٢٩.

ثانيًا: السنة:

لقد بعث المصطفى ﷺ والناس يتعاملون بالمضاربة فأقرهم على هذا النوع من التعامل والتعاقد، والتقرير ضرب من ضروب السنة النبوية، ومن ذلك: إن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه كان إذا دفع المال مضاربة اشترط على صاحبه أن لا يركب به بحرًا ولا ينزل به واديًا، ولا يجعله في ذات كبد رطبة، فإن فعل ذلك ضمن، فأجاز المصطفى *عليه الصلاة والسلام* هذه الشروط، وكان حكيم بن حزام رضي الله عنه يشترط على الرجل إذا أعطاه مالاً مقارضة يضرب له به أن لا تجعل مالي في كبد رطبة ولا تحمله في بحر ولا تنزل به بطن مسيل، فإن فعلت شيئًا من ذلك فقد ضمنت مالي [1] وكذلك ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: « ثَلاَثٌ فِيهِنَّ الْبَرَكَةُ: الْبَيْعُ إِلَى أَجَلٍ، وَالْمُقَارَضَةُ، وَخَلْطُ الْبُرِّ بِالشَّعِيرِ لِلْبَيْتِ لاَ لِلْبَيْعِ [2] » .

ثالثًا: الآثار:

ثبت أن صحابة رسول اللَّه ﷺ تعاملوا بالمضاربة، وقد كان هذا الأمر شائعًا ومنتشرًا بينهم، ومن هؤلاء الخلفاء الراشدون: (عمر وعثمان وعلي) وعبد اللَّه بن عمر وعبد اللَّه بن مسعود وأم المؤمنين عائشة، والعباس بن عبد المطلب وحكيم بن حزام – رضي الله عنهم جميعًا.

فكان عمر رضي الله عنه يدفع مال اليتيم مضاربة، وقد كان لدى أمير البصرة أبو موسى الأشعري مال لبيت المال فأعطاه لعبد اللَّه وعبيد اللَّه ابني عمر رضي الله عنهما فابتاعا به متاعًا وقدما به المدينة وباعا المتاع وربحا فيه وأرادا رد رأس المال فقط إلى عمر رضي الله عنه فقال لهما عمر رضي الله عنه : هذا مال المسلمين فاجعلا ربحه لهم، فسكت عبد اللَّه، وقال عبيد اللَّه: ليس لك ذلك، لو هلك منا لضمنا، فكيف لا يكون لنا ربحه. فقال بعض الصحابة: يا أمير المؤمنين اجعلهما كالمضاربين في المال لهما النصف

١) نيل الأوطار ٥/٣٩٣.

٢) سنن ابن ماجه ٢/٧٦٨.

ولبيت المال النصف فرضي به أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه . أخرجه مالك في موطئه [١] والشافعي في مسنده [٢] والدارقطني في سننه [٣] .

وروي عن عثمان رضي الله عنه : (أنه أعطى مالاً مقارضة) [٤] .

وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال: (في المضاربة الوضيعة على رب المال والربح على ما اصطلحوا عليه) [٥] .

وعن القاسم بن محمد قال: كان لنا مال في يد عائشة رضي الله عنها وكانت تدفعه مضاربة فبارك اللّه لنا فيه.

رابعًا: الإجماع:

أما الاستدلال بالإجماع على ثبوت صحة التعامل بالمضاربة فيؤيده هذه الآثار السالف ذكرها والثابتة عن علية الصحابة *رضوان الله عليهم* والتي أقرها قرناؤهم وكل من جاء من بعدهم، وتوالى عليه العمل عند المسلمين فصار إجماعًا [٦] .

خامسًا: القياس:

أما ثبوت العمل بالمضاربة بالقياس فقد اختلفت فيه أنظار الفقهاء، فذهب الجمهور إلى القول بأن المضاربة جاءت على خلاف القياس، وإنما أجيزت استثناء من الإجارة المجهولة على سبيل الرخصة لورود الآثار على العمل بها، وإجماع الأمة على ذلك.

ويرى فريق آخر أن المضاربة جاءت على وفق القياس الصحيح على المساقاة

---

١) موطأ الإمام مالك، ص ٤٧٩ توزيع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد الرياض، البدائع ٧٩/٦.

٢) مسند الإمام الشافعي ح ١٣٣٢.

٣) سنن الدارقطني ح ٣١٥.

٤) نيل الأوطار ٣٩٣/٥.

٥) المرجع السابق.

٦) كشف الأسرار ١٠٤/٢، مواهب الجليل ٣٥٦/٥، فتح العزيز شرح الوجيز ٢/١٢، نهاية المحتاج ١٦٠/٤ المغني ٢٢/٥، كشاف القناع ٤٢٣/٣، المحلى ٢٤٧/٨.

والمزارعة، وأن الشريعة الإسلامية لا تأتي بشيء يخالف القياس الصحيح، وفي مقدمة هؤلاء الإمامان شيخ الإسلام ابن تيمية والعلامة ابن القيم فقد قرر مع أستاذه أن المضاربة لا تخالف القياس في شيء، وهذا القول يتفق تمامًا مع ما تقرر لديهما من أن الشريعة لا تأتي بما يخالف القياس الصحيح، ولعل الخلاف في هذا مبني على الخلاف في تكييف المضاربة، فالجمهور يرون تكييف المضاربة بالإجارة بينما يذهب ابن تيمية وابن القيم إلى تكييف المضاربة بالشركة، وعليه فلا تناقض بين المضاربة والقياس.

قال الإمام ابن تيمية رحمه الله : (فليس في الشريعة ما يخالف قياسًا صحيحًا، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد وإن كان من الناس من لا يعلم فساده، ونحن نبين أمثلة ذلك مما ذكر في السؤال، فالذين قالوا المضاربة والمساقاة والمزارعة على خلاف القياس ظنوا أن هذه العقود من جنس الإجارة؛ لأنها عمل بعوض والإجارة يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض، فلما رأوا العمل في هذه العقود من جنس المشاركة لا من جنس المعاوضات الخاصة التي يشترط فيها العلم بالعوضين و (المشاركات) جنس غير جنس (المعاوضة) وإن قيل: إن فيها شوب المعاوضة وكذلك (المقاسمة) جنس غير جنس (المعاوضة الخاصة) وإن كان فيها شوب معاوضة حتى ظن بعض الفقهاء أنها بيع يشترط فيها شروط البيع الخاص).

ثم أشار الإمام ابن تيمية إلى أن العمل الذي يقصد به المال ثلاثة أنواع:

الأول: يتعلق بالإجارة.

والثاني: يتعلق بالجعالة.

والثالث: (ما لا يقصد فيه العمل بل المقصود المال وهو المضاربة. فإن رب المال ليس له قصد نفس عمل العامل كما للجاعل والمستأجر قصد في عمل العامل، ولهذا لو عمل ما عمل ولم يربح شيئًا لم يكن له شيء، وإن سمى هذا جعالة بجزء مما يحصل بالعمل كان نزاعًا لفظيًّا بل هذه المشاركة: هذا بنفع بدنه وهذا بنفع ماله، وما قسم اللَّه من الربح كان بينهما على الإشاعة، ولهذا لا يجوز أن يخص أحدهما بربح مقدر؛ لأن هذا يخرجهما عن العدل الواجب في الشركة وهذا هو الذي نهى عنه النبي ﷺ في المزارعة.... بخلاف ما إذا كان لكل منهما جزء شائع فإنهما يشتركان في

المغنم وفي المغرم، فإن حصل ربح اشتركا في المغنم، وإن لم يحصل ربح اشتركا في الحرمان: هذا جزء من ماله وهذا نفع بدنه، كما ذهب نفع مال هذا ذهب نفع بدن هذا، ولهذا كانت الوضيعة على المال؛ لأن ذلك في مقابله ذهاب نفع العامل، ولهذا كان الصواب أنه يجب في المضاربة الفاسدة ربح المثل لا أجرة المثل فيعطى العامل ما جرت به العادة أن يعطاه مثله من الربح إما نصفه وإما ثلثه وإما ثلثاه، فأما أن يعطى شيئًا مقدرًا مضمونًا في ذمة المالك كما يعطى في الإجارة والجعالة فهذا غلط ممن قاله، وسبب الغلط ظنه أن هذا إجارة فأعطاه في فاسدها عوض المثل كما يعطيه في المسمى الصحيح، ومما يبين غلط هذا القول أن العامل قد يعمل عشر سنين فلو أعطي أجر المثل لأعطي أضعاف رأس المال وهو في الصحيحة لا يستحق إلا جزء من الربح إن كان هناك ربح، فكيف يستحق في الفاسدة أضعاف ما يستحق في الصحيحة) [1] .

ويؤيد العلامة ابن القيم ما ذهب إليه أستاذه من أن حكم المضاربة جاء وفق القياس الصحيح، فيقول بعد أن ضرب أمثلة على المزارعة والمساقاة والمضاربة: (فكل ذلك شركة صحيحة قد دل على جوازها النص والقياس واتفاق الصحابة ومصالح الناس وليس فيها ما يوجب تحريمها من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس ولا مصلحة ولا معنى صحيح يوجب فسادها، والذين منعوا ذلك عذرهم أنهم ظنوا ذلك كله من باب الإجارة فالعوض مجهول فيفسد، ثم منهم من أجاز المساقاة والمزارعة للنص الوارد فيها والمضاربة للإجماع دون ما عدا ذلك، ومنهم من منع الجواز بالمضاربة ومنهم من جوز بعض أنواع المساقاة والمزارعة ومنهم من منع الجواز فيما إذا كان بعض يرجع إلى العامل كقفيز الطحان وجوازه فيما إذا رجعت إليه الثمرة مع بقاء الأصل كالدر والنسل، والصواب جواز ذلك كله وهو مقتضى أصول الشريعة وقواعدها، فإنه من باب الشركة التي يكون العامل فيها شريك المالك هذا بماله وهذا بعمله وما رزق اللَّه فهو بينهما، وهذا عند طائفة من أصحابنا أوْلى بالجواز من الإجارة حتى قال شيخ الإسلام: هذه المشاركات أحل من الإجارة، قال: لأن المستأجر يدفع ماله وقد حصل مقصوده، وقد لا يحصل فيفوز المؤجر بالمال والمستأجر على الخطر؛ إذ قد يكمل الزرع وقد

١) القياس في الشرع الإسلامي ص ٧ – ١٠، مجموع الفتاوى ٥٠٥/٢٠ وما بعدها.

لا يكمل بخلاف المشاركة، فإن الشريكين في الفوز وعدمه على السواء، إن رزق اللّه كانت بينهما وإن منعها استويا في الحرمان وهذا غاية العدل، فلا تأتي الشريعة بحل الإجارة وتحريم هذه المشاركات، وقد أقر النبي ﷺ المضاربة على ما كانت عليه قبل الإسلام، فضارب أصحابه في حياته وبعد موته وأجمعت عليها الأمة، ودفع خيبر إلى اليهود يقومون عليها ويعمرونها من أموالهم بشرط ما يخرج منها من ثمر أو زرع، وهذا كأنه رأي عين، ثم لم ينسخه ولم ينه عنه ولا امتنع منه خلفاؤه الراشدون وأصحابه بعده، بل كانوا يفعلون ذلك بأراضيهم وأموالهم يدفعونها إلى من يقوم عليها بجزء مما يخرج منها وهم مشغولون بالجهاد وغيره، ولم ينقل عن رجل واحد منهم المنع إلا فيما منع منه النبي ﷺ وهو ما قال الليث بن سعد: إذا نظر ذو البصر بالحلال والحرام علم أنه يجوز ولو لم تأت هذه النصوص والآثار، فلا حرام إلا ما حرمه اللّه ورسوله، والله ورسوله لم يحرما شيئًا من ذلك [1] .

وهذا الذي أخذ به الإمام ابن تيمية والعلامة ابن القيم من القول بجريان شركة المضاربة وفق ما يقضي به القياس الصحيح هو قول سديد قد ظهرت وجاهته لقوة دليله واستقامة منهجه، ولأنه ينسجم مع روح الشريعة ومبادئها العامة وقواعدها الكلية من الأخذ بالتيسير ورفع الحرج وتحقيق مصالح الناس، ولأن المضاربة نوع من الشركات لاشتراك المضارب والمالك في المغنم والمغرم، فإذا تحقق الربح اشتركا فيه، وإن لم يوجد ربح اشتركا في الحرمان وذهب نفع بدن العامل كما ذهب نفع مال صاحب المال، فصارت الوضيعة على المال؛ لأن ذلك في مقابلة ذهاب نفع العامل، بخلاف الإجارة فالعامل يأخذ أجره كاملاً إذا أتم ما أنيط به من عمل، والدراهم والدنانير لا يجوز لصاحبها إجارتها ممن ينميها كما لا يجوز أن يخص أحدًا ما بربح مقدر؛ لأن هذا يخرجها عن الربح العدل الواجب.

سادسًا: المصلحة:

إن شريعة الإسلام قد جاءت لتحقيق مصالح الناس وجلب الخير لهم وإيجاد

1) إعلام الموقعين ٤/١٩ – ٢٠، زاد المعاد ١٤٣/٢ لابن قيم الجوزية.

وسائل للترابط بينهم والتعاون وإِتاحة الفرصة ليستفيد كل منهم من طاقات الآخر وإِمكاناته.

والناس يحتاجون إِلى عقد المضاربة لتنمية أموالهم واستثمارها ولمنفعة الفقير والقضاء على البطالة وتقليل العاطلين وتقوية حركة التجارة. فليس كل شخص لديه مال يستطيع تنميته واستثماره لعدم خبرته بأساليب التجارة وطرق تنمية الأموال، وليس كل ماهر بالتجارة خبير بدروبها قادر على تنمية المال، عنده مال يمكنه من تحقيق هدفه وبلوغ غايته، فهو محتاج إِذن إِلى رأس مال يتجر فيه، وصاحب المال محتاج إِلى من ينمي له أمواله، فمن المصلحة إِذن أن ينتفع المالك بخبرة أخيه ويستفيد من إِمكانياته وقدراته ويستفيد هذا الخبير بالعمل في أموال الآخرين، وينتفع غير هذا وذاك ممن يجري بينهم تداول النقود وسلع التجارة من بقية أفراد الأمة. ولهذا كله شرع التعامل بالمضاربة لما فيها من تحقيق مصالح الناس وقضاء حوائجهم [١] .

* * *

---

١) بدائع الصنائع ٧٩/٦، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ٥٣/٥، نهاية المحتاج ٢١٨/٥، المغني ٢٢/٥ الشركات للأستاذ الشيخ علي الخفيف ص٦٣ بتصرف.

المبحث الثالث

الحكمة في مشروعية المضاربة

أقرت الشريعة الإِسلامية التعامل بالمضاربة لحاجة الناس على تنمية أموالهم وإِشاعة التعامل بينهم، فإِن صاحب المال قد لا يهتدي إِلى حسن التصرف في أمواله.

والقادر على حسن التصرف قد لا يجد المال. فيتحقق الربح بوجود مال الغير في يد القادر على حسن التصرف الخبير بأساليب التجارة ودروبها.

على أن القول بالمضاربة قد جاء موافقًا للنص والقياس واتفاق الصحابة وتقتضيها مصالح الناس. ولا شك أن الحاجة الماسة والمصلحة العظيمة التي تتحقق من خلال التعامل بالمضاربة تجعل هذا الأسلوب من التجارة أمرًا مشروعًا، كما يقضي العقل السليم والمنطق بمشروعيتها لتحقيقها مصالح الجماعة [1] .

ويضاف إِلى هذا ما لشركة المضاربة من أهمية كبيرة في حياة الناس الاقتصادية الحاضرة بعد أن تطورت المعاملات التجارية وتنوعت أساليبها ونشأت صناعات ضخمة، وأصبحت ممارسة النشاط الصناعي والتجاري عن طريق الشركات لما يترتب على توحيد الجهود ورؤوس الأموال في سبيل الاستثمار الاقتصادي والتجاري من ازدياد القدرة على تذليل الصعاب ومن تجمع رؤوس الأموال الجسيمة، والقيام بالتالي بالمشروعات الضخمة التي لا يمكن أن تنهض بها همم أفراد منفردين والتي تحتاج إِدارتها لخبرات فنية متخصصة، ومن هنا تبرز أهمية شركة المضاربة. وما لها من أثر فعال في الحياة الاقتصادية للمجتمع، فالمضاربة تقوم على عنصرين: المال والعمل، وهما يحققان بناء الحياة الاقتصادية للمجتمع وازدهارها، ومعاملات الناس ونشاطهم التجاري في حاجة ملحة إِلى مثل هذا النوع من الشركات. فعن طريق المضاربة

---

١) المبسوط للسرخسي ١٩/٢٢، إعلام الموقعين ١٨/٤ بتصرف.

يستطيع رب المال أن يستثمر أمواله ويجني أرباحًا قد لا يستطيع الحصول عليها دون اللجوء إلى المضاربة، ومما يدعو رب المال إلى التعامل بالمضاربة أيضًا أن مسئوليته في المضاربة محدودة بقدر ما يقدمه من رأس مال وبذلك لا يتعرض للمسئولية التضامنية والحكم بإشهار إفلاسه عند تعرض هذه الشركة للخسارة، وأيضًا فإن عقد المضاربة يحقق مصالح أصحاب الاختراع والابتكار وأصحاب المواهب النادرة ممن يعوزهم المال لتحقيق أغراضهم، ولا شك أن هذا يحقق مصالح كبيرة؛ إذ لو لم يستفد هؤلاء من الأموال عن طريق المضاربة لاضطروا إلى الاقتراض بالفوائد الربوية أو تعطيل مواهبهم وقدراتهم.

***

المبحث الرابع

شروط صحة عقد المضاربة

لما كان الشرط يسبق المشروط ويتعين توفر الشروط قبل الدخول في المشروط ناسب الحديث عن الشروط أولاً ثم يأتي الكلام عن الأركان بعد ذلك.

ولعقد المضاربة شروط متفق عليها. وأخرى جرى فيها الخلاف.

أولاً: الشروط المتفق عليها:

١ – أن يكون رأس المال من النقدين: الذهب والفضة وما يقوم مقامهما من العملات المعتبرة.

٢ – معرفة رأس المال عند العقد ويكون مسلمًا إلى المضارب حقيقة عند الأئمة الثلاثة أو بتمكينه من التصرف فيه عند الحنابلة.

٣ – أن يكون لكل منهما جزء من الربح مشاعًا معلومًا، فلا يصح أن يعين لأحدهما مقدار معلوم العدد من الدراهم أو الدنانير.

٤ – أن يكون المشروط من الربح لا من رأس المال [1] .

٥ – اشتراط أهلية التوكيل في رب المال وأهلية التوكل في المضارب، بأن يكون كل منهما جائز التصرف ويجوز أن يكون كل من رب المال والمضارب واحدًا أو متعددًا.

٦ – أن يكون رأس المال عينًا لا دينًا. إلا إذا قال له: أقبضه وضارب فيه. لأن كون رأس المال دينًا يمنع من التصرف فيه لتحصيل الربح الذي هو المقصود من الاشتراك وتفسد المضاربة حينئذ.

---

١) الاختيار لتعليل المختار لمجد الدين الموصلي. ٢٨/٣.

ثانيًا: الشروط المختلف فيها:

١ – أن لا يرتبط العمل بالمضاربة بأجل معين، وهذا ما ذهبت إِليه المالكية والشافعية، وعند الحنفية والحنابلة جواز توقيت عقد المضاربة.

٢ – أن يكون التعامل في العديد من السلع فلا يجوز الحجر في التعامل على سلعة واحدة لما يترتب على هذا من التضييق على العامل وإِيقاعه في الحرج، وإِلى هذا ذهب بعض أهل العلم [1] .

١) وهو رأي عند مالك والشافعي بداية المجتهد لابن رشد ٢٣٨/٢ – المهذب للشيرازي ٣٨٦/١.

المبحث الخامس

أركان عقد المضاربة

الركن هو جانب الشيء الأقوى، أو هو ما كان داخلاً في قوام الشيء يتحقق ذلك الشيء بتحققه وينعدم لعدمه، أو هو ما لا بد منه لتصور الشيء ووجوده سواء أكان جزءًا منه أم كان مختصًّا به.

وعقد المضاربة كسائر العقود يتعين توفر الأركان فيه، وهي سبعة عند الجمهور:

الركن الأول والثاني: العاقدان:

والعاقدان هما مالك المال والمضارب.

والمضاربة عقد يتم بتلاقي إرادتين على إنشائه فلا بد من توافر شروط في كلا العاقدين كي يصح عقدهما وينفذ. ومنها كمال الأهلية في كل منهما، وقد سبقت الإشارة إلى ما يتعين توفره في المتعاقدين من الشروط. ويجوز أن يتعدد أرباب المال في هذه الشركة كأن يكون مال المضاربة لثلاثة شركاء يدفع كل منهم ألفًا وتعطى لمن يتولى العمل فيها مضاربة ويكون الربح بحسب الشروط.

ولا مانع من تعدد المضاربين ويكون الربح بينهم بحسب الشروط، وبهذا قال الجمهور [1] .

الركن الثالث والرابع: الصيغة:

والصيغة تعني: الإيجاب والقبول، فيتعين وجودهما لإنشاء العقد لأنهما الوسيلة للإفصاح عن الرغبة في التعاقد ويحصل الإيجاب بكل لفظ يدل على قصد موجبُه إبرام عقد المضاربة صراحة أو ضمنًا، ولا فرق في هذا بين أن يبدأ به رب المال أو المضارب.

---

١) المغني ٥/٢٥ – ٣١.

وللإيجاب والقبول ألفاظ صريحة وأخرى ضمنية، فالصريحة هي: المضاربة والقراض والمقارضة والمعاملة. وهذه ألفاظ يعبر بها عن العقد، فلو قال شخص لآخر: ضاربتك أو قارضتك، أو عاملتك بألف دينار أو ألف درهم على أن الربح بيننا نصفين، أو قال له: أعطيتك ألف دينار أو درهم مضاربة أو قراضًا أو مقارضة ولك نصف الربح فقال الآخر: قبلت، انعقدت المضاربة بينهما.

أما الألفاظ الضمنية فهي التي تدل بمضمونها على أن أحد الأطراف يريد المضاربة، وإن لم تكن هذه الألفاظ صريحة بذلك، كقوله: خذ هذا المال واعمل به أو اتجر فيه أو بع واشتر فيه على نصف الربح، فهذا الإيجاب صحيح لأنه تضمن معنى المضاربة.

والأصل في عقد المضاربة أن يكون منجزًا يترتب عليه أثره في الحال عند تسليم رأس المال إلى المضارب ليعمل فيه، أما تأجيل المضاربة أو تعليقها أو إضافتها أو توقيتها فقد جرى فيه الخلاف بين أهل العلم، فعند الحنفية، (1) والحنابلة (2) يصح إضافتها إلى زمن مستقبل ويصح توقيتها وتعليقها. وعند المالكية، (3) والشافعية (4) تفسد بالتوقيت والتعليق والإضافة.

ويشترط في الإيجاب والقبول ما يأتي: -

أولاً: اتصال القبول بالإيجاب ويتحقق هذا بتوافر ما يأتي: -

١ - علم كل عاقد بما صدر عن العاقد الآخر.

٢ - أن لا يفصل بين الإيجاب والقبول ما يعتبر إعراضًا عن العقد.

٣ - أن يصدر القبول قبل أن يرجع الموجب عن إيجابه.

٤ - اتحاد المجلس.

على أن عقد المضاربة يجوز انعقاده بالمراسلة كسائر العقود.

---

١) المبسوط ٧٤/١٥، بدائع الصنائع ٣٤٤٦/٧، الفتاوى الهندية ٤٩/٤، حاشية ابن عابدين ٢٥٦/٥.

٢) شرح منتهى الإرادات ٣٣٠/٢، وكشاف القناع ٥٠٢/٣.

٣) الشرح الكبير ٤٦٥/٣، شرح الخرشي ٢٠٦/٦.

٤) أسنى المطالب ٣٨٣/٢، المهذب ٣٩٠/١، نهاية المحتاج ١٦٤/٤.

ثانيًا: اتفاق القبول مع الإيجاب من كل وجه.

فإذا قال رب المال: ضاربتك بألف دينار على ثلث الربح، فقال الآخر: رضيت أو قبلت، انعقدت المضاربة بينهما؛ لأن الإيجاب والقبول متوافقان، أما إذا قال: قبلت على نصف الربح أو قبلت على أن يكون رأس المال ألفي دينار، فإن المضاربة لا تنعقد لمخالفة القبول للإيجاب.

الركن الخامس: رأس المال:

والمال هو أحد الدعائم الأساسية التي يقوم عليها عقد المضاربة، والمال في المضاربة يمثل أحد أركانها، وهذا الركن لا يتحقق إلا إذا توفرت أربعة شروط:

الأول: أن يكون رأس المال معلومًا.

اتفق الفقهاء على أن من شروط رأس مال المضاربة أن يكون معلومًا علمًا يرفع الجهالة عنه عند التعاقد، فيجب معرفة مقداره وجنسه ونوع العملة التي ستقدم للمضاربة، كأن يقول: ضاربتك بألف دينار أو ضاربتك بألف درهم. ويؤيد هذا أن مقتضى عقد المضاربة أن يعيد المضارب رأس المال إلى المالك عند انتهائها، فإذا كان رأس المال مجهولاً فإنه لا يدري ما يعيد مما يؤدي إلى الخصومة والنزاع والاختلاف.

وما كان واجبًا الرجوع بمثله وجب علمه عند العقد حتى يمكن رد مثله. ثم إن جهالة رأس المال تؤدي بالضرورة إلى جهالة الربح؛ لأن الربح هو القدر الزائد عن رأس المال، فإذا كان رأس المال مجهولاً كان الربح مجهولاً كذلك، وكون الربح معلومًا شرط لصحة المضاربة؛ لأنه محل للعقد أيضًا.

الشرط الثاني: أن يكون رأس المال نقدًا رائجًا.

اتفق الفقهاء على جواز المضاربة بالنقود المسكوكة التي يجري التعامل بها كالدنانير والدراهم ومثلها العملات البديلة للذهب والفضة. وفي جواز غيرها من الأشياء العينية والعروض والسلع رأس مال للمضاربة خلاف بين الفقهاء.

ولما كانت المضاربة قد شرعت على خلاف القياس – عند جمهور الفقهاء – فمن ثم

يجب ألا يتوسع في نطاقها، وحيث ورد الإجماع على جواز المضاربة بالنقود فيقتصر عليها دون غيرها، وهو رأي جمهور الفقهاء.

الشرط الثالث: أن يكون رأس المال عينًا حاضرة.

فلا تصح المضاربة على دين حال أو مؤجل؛ لأنه لا يمكن التصرف فيه في الحال، وقد عرض الفقهاء لأنواع من التعامل بالدين والوديعة، أهمها جواز أن يكون رأس المال دينًا إذا علقه رب المال على قبض المضارب له.

الشرط الرابع: تسليم رأس المال إلى المضارب ليتمكن من العمل فيه بحيث يستقل بالتصرف فيه.

الركن السادس: العمل:

إذا كان رأس المال هو أحد الدعائم الأساسية في المضاربة، فإن العمل هو الدعامة الثانية لتحقيق الربح الذي هو هدف العقد ومقصوده، فبقيامهما معًا تترتب على المضاربة آثارها التي قصدها الطرفان من عقدهما ألا وهو الربح والكسب، فبدون العمل لا يتصور وجود إنتاج أو استثمار للمال، ولا يكون للمضاربة فائدة ولا ثمرة، ولذا كان العمل ركنًا مقابلاً لرأس المال في استحقاق كل من العاقدين لما شرط له من الربح، فصاحب المال الذي لا خبرة له بالتجارة أو لا يقدر على استثمار ماله بنفسه أباح له الشارع أن يعهد بماله لغيره من ذوي الخبرة والكفاءة في التجارة لاستثماره وتنميته على سبيل المضاربة، فالعمل إذن هو القوة المحركة للمال في عقد المضاربة لأن المال عنصر مادي لا ينمو وحده فلأجل إنمائه لا بد من تحريكه بالعمل فيه، فالمال والعمل في المضاربة عنصران متلازمان يكمل بعضهما بعضًا وبتعاونهما معًا تتحقق مصلحة الطرفين؛ هذا بماله وهذا بعمله، وبهذا تروج التجارة ويزدهر الاقتصاد وتتحقق مصلحة المجتمع.

شروط العمل في المضاربة:

وإذا كان العمل بهذه المثابة وله هذا الأثر الكبير في تنمية المال وتحقيق الكسب فإن له شروطًا لا بد من توافرها، وهذه الشروط هي: –

١ – أن يستقل المضارب بالعمل، وهذا شرط أخذ به جمهور الفقهاء، فليس لرب المال مشاركة المضارب في العمل، إذ لو شرط مشاركته لفسدت المضاربة [١] .

وعند الحنابلة على قولين: أحدهما يوافق الجمهور، والثاني: أن شرط مشاركة رب المال العامل في العمل غير مؤثر في صحة المضاربة [٢]

.

٢ – أن يكون العمل في التجارة: يذهب فريق من الفقهاء إلى القول بأن العمل في المضاربة لا يصح إلا في التجارة والعمل في الأسواق من البيع والشراء [٣] ويرى جمهور الفقهاء [٤] التوسع في دائرة عمل المضارب بحيث تشمل كل ما يعد سببًا في تنمية المال واستثماره مما يتحقق معه الربح والكسب، فيمكنه العمل في ميادين الزراعة والصناعة والاتجار بما ينتج عن ذلك من محاصيل زراعية أو مواد مصنعة.

٣ – ألا يضيِّق رب المال على المضارب في تصرفاته التي يبتغي بها الربح، لأن الربح هو الهدف من عقد المضاربة، فالتضييق على المضارب بما يمنع الربح ينافي مقتضى العقد فيفسده.

الركن السابع: الربح:

ليس المراد من الحديث عن الربح معرفة ما يحصل من الربح فهذا مجهول، ولكن المقصود: شرط جزء مشاع معلوم لكل من صاحب المال والعامل من الربح، والربح في المضاربة هو ما زاد عن رأس مالها نتيجة لعمل المضارب في ذلك المال واستثماره لأنه ثمرة اجتماع العمل والمال، ولذا كان مشتركًا بين رب المال والمضارب، فالربح هو المعقود عليه، لأن ذلك موجب عقد المضاربة ولأن المال والعمل متقابلان فوجب أن يشتركا في الربح بجزء مشاع معلوم، ولا يجوز اختصاص أحدهما أو كلاهما بدراهم معلومة سواء أكانت زائدة عن جزئه المشاع أم كانت هي نصيبه فقط لما في ذلك من

١) بدائع الصنائع ٣٦٠١/٨، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤٥٧/٣، فتح العزيز شرح الوجيز ٩/١٢ مغني المحتاج شرح المنهاج ٣١١/٢.

٢) كشاف القناع ٤٢٩/٣.

٣) فتح العزيز شرح الوجيز ١٢/١٢، نهاية المحتاج ٢٢٤/٣.

٤) بدائع الصنائع ٢٦٠٨/٨، المدونة الكبرى ٦٣/٤، المغني ٣٦/٥، ٣٧.

الغرر والجهالة. وقد عني الفقهاء بالربح وما يشترط فيه كي يكون العقد صحيحًا فاعتبروا لصحته توافر الشروط الآتية: –

الشرط الأول: أن يكون نصيب كل من رب المال والمضارب معلومًا عند التعاقد ؛ لأن المعقود عليه هو الربح، وجهالة المعقود عليه توجب فساد العقد وهذا مما اتفق عليه الفقهاء [١] .

الشرط الثاني: أن يكون لكل منهما جزء مشاع من الربح ، كالثلث أو النصف أو الثلثين، وهذا ما جرى عليه اتفاق الفقهاء [٢] .

الشرط الثالث: اختصاص المالك والعامل بالربح: ربح المضاربة ثمرة ما قدمه رب المال والمضارب من مال وعمل، فهو حق خالص لهما، ولكن إذا اشترط المتعاقدان جزءاً من الربح لشخص ثالث ليس له أثر في المضاربة فقد تفاوتت أنظار الفقهاء في هذه المسألة.

فذهب جمهور الفقهاء من الشافعية والحنابلة وغيرهم إلى فساد الشرط والعقد معًا، وعلل الجمهور رأيهم هذا بأن الربح إنما يستحق برأس المال أو بالعمل أو بضمان العمل ولم يوجد من ذلك الأجنبي شيء من هذه الثلاثة فلا يستحق شيئًا مما شرط له، ولا يجوز أيضًا أن يكون الجزء المشروط له هبة لأن الموهوب غير معلوم وغير موجود فصار هبة موعودة فلا يلزم. ووجه فساد العقد أن هذا الشرط يؤدي إلى جهالة نصيب كل من المتعاقدين من الربح وكل ما يؤدي إلى جهالة الربح يفسد المضاربة [٣] .

وذهبت الحنفية إلى القول بصحة العقد وفساد الشرط، وعللوا صحة العقد بأن اشتراط جزء من ربح المضاربة إلى غير المتعاقدين لا يعود بالجهالة على الربح لأن

---

١) بدائع الصنائع ٣٦٠٦/٨، الشرح الكبير حاشية الدسوقي ٤٦٥/٣ نهاية المحتاج ٢٢٧/٥، مغني المحتاج ٣١٣/٢، كشاف القناع ٣٩٣/٢، كشاف القناع ٤٩٨/٣.

٢) بدائع الصنائع ٣٦٠٢/٨، تنوير الحوالك شرح موطأ مالك ١٧٥/٢، مغني المحتاج ٣١٣/٢، كشاف القناع ٤٩٨/٣.

٣) فتح العزيز ١٧/١٢، روضة الطالبين ١٢٢/٥، مغني المحتاج ٣١٢/٢، نهاية المحتاج ٢٢٥/٥، المغني ١٤٦/٥، كشاف القناع ٥٠١/٣، المحلى ٢٤٧/٨.

الأصل أن المضارب إنما يستحق نصيبه من الربح بالشرط وقد شرط له نصيبه فلا يستحق غيره ويجعل الجزء المشروط للأجنبي لرب المال لأنه نماء ماله [1] .

أما وجه فساد الشرط فهو أن الربح لا يستحق إلا برأس المال أو بالعمل أو بضمان العمل، و لم يوجد من الأجنبي شيء من ذلك، ولا يجوز أن يكون هبة لأنه مجهول ومعدوم حال العقد، وشرط الهبة أن تكون معلومة معينة [2] .

وذهبت المالكية إلى القول بصحة العقد والشرط وعللوا ذلك بأن المتعاقدين قد تبرعا بذلك الجزء من الربح فكان الشرط للطرف الثالث هبة وقربة لله تعالى. فلا يمتنع عليهما ذلك [3] .

ولعل الراجح هو القول بصحة كل من العقد والشرط؛ لأن الربح في هذه الشركة حق للمتعاقدين فلهما الحق في التصرف فيه ما دام أن لكل منهما حصة من الربح مشاعة معلومة، ومن حقهما هبة جزء شائع لمن يريدان، وهذا لا يؤدي إلى جهالة الربح ولا يوقع في محظور.

ويمكن الرد على من قال بفساد هذا الشرط بأنه يجوز لمستحق الربح أن يتبرع به أو ببعضه لمن يشاء.

ويمكن الجواب على من قال: إن الموهوب غير موجود وهو مجهول القدر: بأنه جرى الاتفاق على تقاسم الربح المجهول فكان لهما حق تملك ما قد يحصل من ربح، وما جاز تملكه جازت هبته وإذًا فمن حقهما اشتراط جزء من الربح لغيرهما، والغرر مغتفر عند المالكية في التبرعات.

الشرط الرابع: أن يكون الربح مشتركًا بين رب المال والمضارب بحيث لا يختص به أحدهما دون الآخر، فإذا اتفقا على أن يكون الربح لأحدهما فقط لم تصح المضاربة

---

١) شرح العناية على الهداية ٤٦٥/٨، تكملة رد المحتار ٣٠٤/٨.

٢) شرح العناية على الهداية ٤٦٥/٨، تكملة رد المحتار ٣٠٤/٨.

٣) المدونة الكبرى ٤٩/٤، شرح الخرشي على مختصر خليل ٢٠٩/٦، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٥٢٣/٣.

باتفاق الفقهاء، ولكن هل تعتبر من باب القرض أو الإِبضاع أو الهبة أو تعتبر مضاربة فاسدة على ثلاثة أقوال.

فإِذا جرى الاتفاق على جعل الربح كله للعامل صار العقد قرضًا، وإِذا جعل الربح كله لرب المال صار العقد إِبضاعًا، وإِذا شرط الربح لأحدهما دون الآخر مع استعمال كلمة مضاربة أو قراض، فالعقد فاسد ولا تصرف إِلى عقد آخر.

المبحث السادس

أقسام المضاربة

المضاربة على قسمين: مطلقة، ومقيدة، فالمطلقة هي التي يأخذ فيها المضارب كامل حريته في التصرف من حيث الزمان والمكان وأنواع السلع ومن يتعامل معه، وهذا كله بتفويض من رب المال.

أما المقيدة فهي التي يشترط فيها رب المال على المضارب قيودًا في التصرف في الزمان والمكان وأنواع السلع ومن يتعامل معه، مثال ذلك: أن يشترط رب المال على المضارب أن لا يجعل ماله في كبد رطبة ولا يحمله في بحر ولا ينزل به في بطن مسيل. إلى غير ذلك من القيود.

***

المبحث السابع

التكييف الشرعي للمضارب في أحواله

١ – المضارب أمين عند تسلم رأس المال:

أجمع الفقهاء على أن المضارب أمين حال تسلمه رأس مال المضاربة، ويكون رأس المال أمانة في يده لا يضمنه إلا إذا تعدى عليه أو قصر في حفظه شأنه في ذلك شأن الوكيل والمودع لديه؛ لأنه قبض المال بإذن ربه لا يختص بنفعه وحده، فكان كالمودع لديه والوكيل في الحكم [١]
.

٢ – المضارب وكيل عند التصرف في رأس المال التصرف المأذون فيه:

إذا استوفت المضاربة شروطها وأركانها وشرائط الأركان انعقدت صحيحة وصار المضارب وكيلاً عن رب المال في العمل في رأس المال تنمية واستثمارًا، وتكون يده مثل يد الوكيل ويأخذ جميع أحكامه، فإذا تصرف المضارب بالمال انطبقت عليه أحكام الوكالة، ويترتب على اعتبار المضارب وكيلاً عن رب المال أن تصرفه المأذون فيه يجعله بمنزلة الوكيل؛ لأنه يتصرف في مال غيره بإذنه، وهذا معنى الوكالة. وأخذ بهذا فقهاء المذاهب الأربعة [٢] .

٣ – المضارب شريك عند وجود الربح:

إذا عمل المضارب برأس مال المضاربة وحصل ربح صار شريكًا لرب المال في هذا

---

١) بدائع الصنائع ٨٧/٦، تبيين الحقائق ٥٣/٥، المنتقى ١٦٤/٥، التاج والإكليل ٣٦٠/٥، مغني المحتاج ٣٢٢/٢، المغني ١٩٢/٥، كشاف القناع ٤٢٤/٣.

٢) بدائع الصنائع ٨٧/٦، تبيين الحقائق ٥٣/٥، التاج والإكليل ٣٥٦/٥، المهذب ٣٩٢/١، مغني المحتاج ٣١٤/٢، المغني ١٥٣/٥، كشاف القناع ٤٢٤/٣.

الربح بقدر حصته، وذلك لأنه ملك جزءاً من المال المشروط بعمله والباقي من الربح لرب المال؛ لأنه نماء ماله وهذا باتفاق جمهور العلماء [١] .

٤ – المضارب أجير عند فساد العقد:

إذا توفرت شروط المضاربة وأركانها وشرائط الأركان انعقدت صحيحة وترتبت عليها آثارها، وإذا أصاب الخلل شيئًا من ذلك فسدت المضاربة ولم يترتب عليها أي أثر من الآثار التي رتبها الشارع وتخرج عن المضاربة لتأخذ حكم الإجارة ويكون الربح جميعه لرب المال والخسارة عليه، وللعامل أجرة مثله أو مضاربة المثل فيما عمل على خلاف بين أهل العلم. ويمكن إجمال أقوال الفقهاء فيما يتعلق بأحكام المضاربة عند فسادها إلى ثلاثة آراء: –

الأول: إذا فسدت المضاربة كانت في حكم الإجارة الفاسدة، وكان المضارب بمنزلة الأجير وله أجر مثل عمله إذا ربح، ولا أجر له إذا لم يربح اعتبارًا بالمضاربة الصحيحة على قول أبي يوسف وهو الراجح في المذاهب لئلا تربو الفاسدة على الصحيحة [٢] .

الرأي الثاني: أن للمضارب أجرة مثل عمله إذا عمل بعد فساد المضاربة وإن لم يحصل ربح، وتصرفه نافذ نظرًا لبقاء الإذن كالوكالة مع فساد العقد وبهذا قالت الشافعية والحنابلة [٣] .

الرأي الثالث: وخلاصته أن القراض الفاسد إن كان فساده من جهة العقد فللعامل قراض المثل، ويكون ذلك إذا تحصل على أرباح من القراض، فإن لم يكن في المال ربح فلا شيء له على الأظهر عندهم، وإن كان الفساد لزيادة ازدادها أحدهما على الآخر فللعامل أجرة المثل سواء أكان في المال ربح أم لا، وهو المشهور في المذهب المالكي؛ لأن أجرة المثل متعلقة بذمة رب المال بإجارة ثابتة يدفعها إليه [٤] .

١) بدائع الصنائع ٨٧/٦، بلغة السالك لأقرب المسالك ٢٢٦/٢، فتح العزيز ٢٨/١٢ – ٢٩، كشاف القناع ٤٢٤/٣.

٢) المبسوط ١٩/٢٢، رد المحتار على الدر المختار ٥٠٤/٤ – ٥٠٥.

٣) فتح العزيز شرح الوجيز للرافعي ٢٨/١٢ – ٢٩، نهاية المحتاج ١٦٩/٤، كشاف القناع ٤٢٧/٣.

٤) بداية المجتهد ٣٨٨/١، الفروق وتهذيب الفروق ١٤/٤ – ١٥ – ٢٣ – ٣٤ – ٣٥، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٦ هـ، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه ٤٧٣/٣ وما بعدها.

٥ – المضارب غاصب عند المخالفة والتعدي:

متى خالف العامل شروط رب المال أو تعدى يكون بمترلة الغاصب ويجب عليه رد المغصوب وعليه ضمانه ويأخذ أحكام الغصب من ترتب الضمان عند التلف والإثم في التصرف، ويكون الربح لرب المال على الراجح عند الحنابلة [1] لأن الغاصب عمل في ملك غيره بغير إذنه فلم يستحق لذلك عوضًا، ثم إن في جعل الربح للغاصب ما يدفع إلى الظلم والاعتداء على أموال الناس بالغصب.

***

---

١) المغني ٤١٩/٥.

المبحث الثامن

حكم تعدد المضارب

المقصود من المضاربة تنمية المال وتحصيل الربح ووجود عائد على كل من العامل ورب المال، ولا مانع من تعدد العامل في المضاربة بأن يدفع رجل مالاً لاثنين يعملان فيه مضاربة ويتم اقتسام الربح على حسب الشروط، ولا سيما إذا اقتسم العاملان الربح الذي جرى عليه الاتفاق بالعقد مناصفة فهو جائز باتفاق الأئمة الأربعة، أما إذا تفاوت نصيب العامل من الربح عن صاحبه فقد جرى فيه الخلاف، فيرى البعض عدم الصحة وعللوا لذلك بأنهما شريكان في العمل بأبدانهما فلا يجوز تفاضلهما في الربح كشريكي الأبدان.

ويؤيد القول بالجواز أن عقد الواحد مع الاثنين بمثابة العقدين، فجاز أن يشترط في أحدهما أكثر من الآخر كما لو انفرد، ولأنهما يستحقان بالعمل وهما يتفاضلان فيه فجاز تفاضلهما في العوض كالأجيرين، وإذا صح التعدد في عامل المضاربة برأس مال لشخص واحد فإنه يصح أيضًا أن يتعدد أرباب الأموال والمضارب واحد [1] .

***

١) بدائع الصنائع للكاساني ٣٦١٢/٨، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ٤٤/٤، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير ٥٢٥/٣ ط / عيسى حلبي، نهاية المحتاج شرح المنهاج للرملي ٢٣٤/٥، المغني لابن قدامة ١٤٣/٧.

الفصل الثاني

في تصرفات المضارب

ويشتمل على أربعة مباحث

- **المبحث الأول: حكم ما لا يحتاج إِلى إِذن .**
- المبحث الثاني: ما يحتاج إِلى إِذن عام.
- المبحث الثالث: ما يحتاج إِلى إِذن خاص.
- المبحث الرابع: ما يمتنع على المضارب من تصرفات.

تصرفات المضارب

المضاربة على نوعين: مضاربة مطلقة وهي الخالية من القيود، وأخرى مقيدة. ففي المطلقة للمضارب أمور يحق له أن يباشرها، وأخرى ليس له أن يباشرها. وسلطة المضارب في مباشرة ما يحق له من التصرفات تتفاوت سعة وضيقًا حسب نوعية هذه التصرفات، وفي مدى هذه السلطة التي يتمتع بها المضارب. ومن المتفق عليه بين الفقهاء أن للمضارب أن يتصرف في مال المضاربة؛ لأن الربح الذي هو هدف العقد لا يتحقق إلا بالتصرف في رأس المال، وتصرفات المضارب تنقسم إلى أربعة أقسام نتناولها في أربعة مباحث:

المبحث الأول

ما لا يحتاج إلى إذن

وهي تصرفات يملكها المضارب بمطلق العقد، من غير حاجة إلى إذن من رب المال أو النص عليه في العقد، فللمضارب في هذا النوع أن يباشر الأعمال التي تعتبر من مقتضيات المضاربة وما يتفرع عنها وهي التصرفات المعتادة بين التجار، فللمضارب الحق في القيام بهذه التصرفات بمجرد إبرام العقد من غير حاجة إلى النص عليها في العقد أو إذن صريح من رب المال، فللمضارب في هذا النوع من التصرفات أن يباشر الأعمال التي نوضحها في المطالب الآتية: -

المطلب الأول: البيع والشراء:

لأن هذه الشركة لم تعقد إلا لاستثمار المال وجني الأرباح عن طريق البيع والشراء، فللعامل أن يبيع بالعين والدين وبالنقد وبالعرض على أن تكون تصرفاته في حدود ما تعارف عليه التجار وجرت به العادة بينهم، وله أن يشتري على وجه المعروف فيشتري بثمن المثل ولا يتعداه إلا في حدود ما يتغابن الناس في مثله مما لا يمكن التحرز عنه في الأسواق؛ لأن المضارب كالوكيل في الشراء فيلتزم بثمن المثل فليس له الشراء بغبن فاحش؛ لأن هذا إضرار برب المال وفيه تهمة بالمحاباة مما يتنافى مع صفته أمينًا (1) وله التعامل بالنقد الأجنبي وبالدين الحال والمؤجل والبيع والشراء مقايضة.

المطلب الثاني: التوكيل:

يحق للمضارب إذا كان العقد في المضاربة مطلقًا أن يوكل غيره في كل الأعمال والتصرفات التي من حقه القيام بها؛ وذلك لأن التوكيل من مقتضيات المضاربة، وقد

1) بدائع الصنائع ٣٦٠٦/٨، نهاية المحتاج ٢٣١/٥، المغني ١٥٣/٥.

جرى به العرف بين التجار، ولأنه طريق الوصول إلى المقصود من المضاربة وهو الربح، ولأن المضاربة أعم من الوكالة، وبناء على هذا فكل ما للمضارب أن يعمله بنفسه فبوكيله أوْلى، وبهذا قالت الحنفية وهو الراجح لدى الحنابلة (١) .

ويرى فريق من الفقهاء أنه ليس للمضارب أن يوكل غيره بالتصرف في أموال المضاربة إلا بإذن رب المال قياسًا على الوكيل، فكما لا يجوز للوكيل أن يوكل غيره إلا بإذن الموكل، فكذا المضارب ليس له أن يوكل غيره إلا بإذن رب المال؛ لأن المضارب وكيل لرب المال، وبهذا قالت المالكية وهو قول عند الحنابلة (٢) .

ويمكن مناقشة هذا الرأي بأنه قد استند إلى قياس المضارب على الوكيل وهو قياس مع الفارق لأمرين: -

الأول: إن المضاربة أعم من الوكالة فجاز أن تستفاد الوكالة من المضاربة؛ لأن الوكالة دون المضاربة ويجوز أن يستفاد بالشيء ما هو دونه ولا يجوز أن يستفاد من الوكالة الأولى مثلها؛ لأن الشيء لا يستتبع مثله.

الثاني: إن قصد الوكالة مختلف عن قصد المضاربة؛ ذلك أن قصد الوكالة هو إدخال المبيع في ملك الموكل فكان للموكل قصد في عمل الوكيل بينما قصد المضاربة هو التجارة وتحقيق الربح، فطالما أنه أطلق العقد دل ذلك على أنه قد رضي تصرفه بما يحقق الربح، والتوكيل سبب لذلك فكان داخلاً تحت الإطلاق (٣) ولهذا فلعل الراجح هو القول بأن المضارب يملك التوكيل بمطلق العقد؛ لأن هذا من عادة التجار وهو سبب لتحقيق الربح الذي هو المقصود الأصلي لعقد المضاربة فكان مندرجًا تحت إطلاق عقد المضاربة.

المطلب الثالث: الاستئجار:

اتفق الفقهاء على أن للمضارب أن يتولى جميع التصرفات التي يقتضيها العقد وتؤدي إلى تحقيق الهدف من المضاربة وهو تنمية المال وتحصيل الربح فله أن يستأجر

---

١) بدائع الصنائع ٣٦٠٧/٨، الشرح الكبير لشمس الدين عبد الرحمن بن قدامة ١٢٢/٥.

٢) المدونة الكبرى ٥٦/٤، الإنصاف ٤١٧/٥.

٣) بدائع الصنائع ٣٦٠٧/٨ بتصرف.

من يعينه في هذه التجارة ما دام أنه لا يقوى على القيام بأعمال المضاربة بمفرده كما أنه له أن يستأجر الحمالين ووسائل النقل من سيارات وقاطرات وسفن وطائرات، ومن حقه كذلك أن يستأجر المستودعات لتخزين البضائع فيها وله الحق في دفع جميع التكاليف من أموال المضاربة على ألا يكون في ذلك محاباة أو غبن فاحش (1) .

المطلب الرابع: السفر:

اتفق الفقهاء على أنه يحق لرب المال أن يشترط على العامل عدم السفر، فيلزمه بالاتجار في البلد، فإذا وجد هذا الشرط فليس من حق المضارب السفر للتجارة، كما اتفق الفقهاء على أن المضارب يملك السفر بمال المضاربة إذا أذن له رب المال.

ولكن ما الحكم إذا كان عقد المضاربة مطلقًا عن التقييد بالمكان أو الإذن بالسفر.

اختلف الفقهاء في هذا على قولين: –

الأول : أن للمضارب أن يسافر للتجارة إذا رأى المصلحة في ذلك وبحدود ما جرى به العرف بين التجار؛ لأن المقصود من عقد المضاربة تنمية المال واستثماره، وتحقيق الربح، والسفر مظنة تحقق الربح، ولأن العقد صدر مطلقًا عن التقييد بمكان فجرى على إطلاقه، ولأن المضاربة مشتقة من الضرب في الأرض وهو السفر للتجارة كما جاء في الكتاب العزيز: ﴿ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ (2) ولأن السفر للتجارة فيه التماس الفضل من اللّه، قال تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ (3) وقال تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ (4) الآية. وهذا قول الإمام أبي حنيفة، ومحمد، وإحدى الروايتين لأبي يوسف، وبه قالت المالكية، ووجه عند الحنابلة (5) .

الرأي الثاني : أنه ليس للمضارب أن يسافر إلا بإذن رب المال؛ لأن في السفر

---

١) بدائع الصنائع ٣٦٠٧/٨، المدونة الكبرى ٥٠/٤، نهاية المحتاج ٢٣٦/٥، المغني ١٦٧/٥.

٢) سورة المزمل /٢٠.

٣) سورة الجمعة /١٠.

٤) سورة البقرة /١٩٨.

٥) بدائع الصنائع ٣٦٠٨/٨، تكملة فتح القدير ٤٧٢/٨، حاشية ابن عابدين ٦٤٨/٥، المدونة الكبرى ٦٣/٤، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٥٢٤/٣، المغني ١٤٦/٥، الإنصاف ٤١٨/٥.

تعريضًا لمال المضاربة إلى الخطر والهلاك، وليس للمضارب التعريض بمال المضاربة للهلاك؛ لأنه مأمور بالنظر والاحتياط، فكان هذا المعنى مقيدًا لإطلاق المضاربة، وبهذا قالت الشافعية وهو وجه عند الحنابلة وإحدى الروايتين لأبي يوسف [1] .

الترجيح:

لعل الراجح في هذا، نظرًا لتنوع أساليب التجارة وتعدد أغراضها وكثرة طرقها وما وصل إليه الناس الآن في وسائل السلامة والوقاية والاحتياط، هو أن سفر المضارب لأجل التجارة من صميم الأعمال التي ينبغي إطلاق يد المضارب فيها فيملكها بمطلق العقد، فمقتضى عقد المضاربة أن يعمل المضارب في تنمية رأس المال في جميع أوجه النشاط التجاري لتحصيل الربح، وقد يكون السفر ضرورة لتحقيق الهدف من المضاربة، فالسفر إذا مما يقتضيه عقد المضاربة ولا سيما في العصر الحاضر الذي تطورت فيه أساليب التجارة وأصبح التبادل التجاري بين الدول عنصرًا مهمًا فيها، فقد يكون السفر عاملاً جوهريًا في ميدان التجارة، وعلى هذا فالذي يظهر هو رجحان الرأي الأول؛ لأنه يتفق مع مصلحة المضاربة، وما تقتضيه أعمال المضارب في تنمية المال وتحصيل الربح فهو إذًا يملك الحق في السفر دون حاجة إلى إذن أو تفويض، وهو ترجيح لمصلحة عظيمة على مفسدة موهومة ومشكوك فيها. والله أعلم.

المطلب الخامس: مجال المضاربة:

بمقتضى عقد المضاربة فإن للعامل أن يسلك جميع الطرق المشروعة ويأخذ بجميع الأساليب المباحة لتنمية المال والحصول على الربح، وكل ذلك وفق ما جرى به عرف التجار ما لم يرد في العقد قيود على التصرف، ولهذا فإن للمضارب أن يبيع بالنقد وبالنسيئة ويبيع مقايضة بأن يبيع سلعة بسلعة لأن هذا من عادة التجار، كما أن للمضارب التعامل بالعملات الأجنبية إذا كانت رائجة وكان العقد مطلقًا؛ لأن البيع بالنقد الأجنبي سبب لتحقيق الربح وهو أمر متعارف عليه بين التجار، فيتناوله مطلق العقد، وإذا جاز للمضارب التعامل بالنقد الأجنبي فلعل من حقه كذلك أن يبيع

---

١) المهذب ٣٩٤/٢، نهاية المحتاج ٢٣٤/٥، مغني المحتاج ٣١٧/٢، الإنصاف ٤١٨/٥، بدائع الصنائع ٣٦٠٨/٨.

ويشتري السلع نسيئة بحدود ما استقر به العرف بين التجار، وقد جرى الخلاف بين الفقهاء في هذا على أقوال ثلاثة:

الأول : أنه يجوز للمضارب بمطلق العقد أن يبيع ويشتري بالنقد والنسيئة إلى الأجل المتعارف عليه بين التجار، وبهذا قالت الحنفية وإحدى الروايتين عند الحنابلة [1] وعللوا بما يأتي:

١ – إن البيع والشراء نسيئة من عادة التجار فينتظمه إطلاق العقد.

٢ – إن البيع إلى أجل يحقق المصلحة فقد لا يوجد من يشتري سلع المضاربة نقدًا بينما يوجد من يشتريها نسيئة أو منجمًا، فتكون المصلحة في هذا البيع خصوصًا وأن الربح في التأجيل – غالبًا – أكبر من البيع نقدًا. فيملك المضارب هذا النوع من التعامل؛ لأن هدف المضاربة هو تحقيق الربح، وإذا كان له أن يبيع نسيئة فإن من حقه أن يشتري نسيئة، فقد تعرض للمضارب سلعة يظن فيها ربحًا وفيرًا، وليس معه ما يفي بثمنها فتكون المصلحة في شرائها نسيئة.

الثاني : أنه ليس للمضارب التعامل بالنسيئة إلا بتفويض من رب المال وهذا رواية عند الحنابلة [2] وليس للعامل البيع مؤجلاً إلا إذا قال رب المال: اعمل برأيك أو تصرف كيف شئت، فهنا يحق للعامل التعامل بالمضاربة نسيئة؛ لأنه حينئذ داخل في عموم اللفظ، وقرينة حاله تدل على رضائه برأيه في صفات البيع وفي أنواع التجارة وهذا منها.

الثالث : أنه ليس للمضارب أن يتعامل بالنسيئة لا بيعًا ولا شراء إلا بإذن صريح من رب المال وبهذا قالت المالكية والشافعية، [3] وعللوا لقولهم هذا بما يأتي: –

١ – قياسًا على الوكيل المطلق بالبيع والشراء فإنه لا يجوز له التصرف إلا نقدًا، فكذا المضارب لأنه وكيل عن رب المال في التصرف بمال المضاربة.

٢ – إن في البيع إلى أجل تغرير بمال المضاربة؛ إذ قد لا يفي المدين بما عليه من دين فيلحق الضرر برب المال.

---

١) الهداية مع تكملة فتح القدير ٤٧٢/٨، المغني ١٥٠/٥.

٢) المغني ١٥٠/٥.

٣) المدونة الكبرى ٦١/٤، نهاية المحتاج ٢٣١/٥.

٣ – إن الشراء نسيئة قد يكون مضرًّا برب المال أيضًا، وذلك فيما إذا تلف مال المضاربة قبل أن يفي المضارب بذلك الدين، فتبقى العهدة على رب المال إذ يجب عليه الوفاء بذلك الدين.

هذا عرض موجز لخلاف الفقهاء في هذه المسألة، ولعل الراجح هو القول بجواز البيع والشراء نسيئة فيما جرى به العرف بين التجار واستقرت عليه عاداتهم فيما يتحقق به تنمية المال وتحصيل الربح الذي هو المقصود من هذه الشركة فيكون هذا التصرف داخلاً تحت العقد المطلق. فيملكه المضارب إلا إذا ورد في العقد نهي صريح عن ذلك.

على أن ميادين المضاربة لا تقتصر على التجارة العادية، بل تتسع فتشمل جميع أوجه النشاط التجاري والزراعي والصناعي واستثمار الاختراع والابتكار، وسائر أوجه العمل التي يتحقق من خلالها الربح والكسب المشروع.

المطلب السادس: إيداع مال المضاربة:

العامل في المضاربة لا يستطيع في جميع الأحوال حمل المال وحفظه ولا سيما إذا اتسعت التجارة وازداد الربح، ولهذا قد يحتاج إلى أمين يودع المال أو بعضه لديه نقدًا كان هذا المال أو عروضًا، ولكن هل له مطلق الحق في ذلك أو ترد عليه بعض القيود، اختلفت أنظار الفقهاء في هذا على قولين:

الأول: أن للمضارب الإيداع بمطلق عقد المضاربة؛ لأن الإيداع من عادة التجار ومن ضرورات التجارة فكان داخلاً تحت إطلاق العقد، وبهذا قالت الحنفية والحنابلة على الراجح عندهم [1] .

الثاني: أنه ليس للعامل في المضاربة الإيداع إلا بإذن رب المال أو دعت الحاجة أو الضرورة إلى ذلك، وعللوا لذلك بقياس المضارب على المودع، فكما لا يجوز للمودع أن يودع إلا لضرورة فكذا المضارب، وهذا قول المالكية [2] .

---

١) بدائع الصنائع ٣٦٠٧/٨، الإنصاف ٤١٦/٥.

٢) المدونة الكبرى ٥٥/٥.

ويمكن مناقشة هذا القول بأن قياسهم غير مسلم فهو قياس مع الفارق؛ لأن القصد من الإيداع هو حفظ المال لربه لأن صاحب المال قد رضي هذا المودع بذاته، وعلى هذا فليس للمودع إخراج عين المال من يده، وهدف المضاربة هو تنمية المال وتحصيل الربح، ورب المال يرغب في كل ما يحقق أهداف الشركة مما جرت به العادة عند التجار واستقر عليه العرف بينهم، ومنها الإيداع، فملكه المضارب بمقتضى العقد، وإذا فالراجح أن للمضارب إيداع ما يحتاج إلى إيداعه من مال المضاربة؛ لأن العقد المطلق يقضي بذلك [١] .

المطلب السابع: الإبضاع بمال المضاربة:

بضع فلان: اتجر، و (أبضع) الشيء: جعله بضاعة. و (استبضع) الشيء: جعله بضاعة، ومنه المثل (كمستبضع التمر إلى هجر). و (البضاعة) ما يتجر فيه والجمع بضائع) [٢] .

وفي الاصطلاح:

الإبضاع بعث المال مع من يتجر فيه على وجه التبرع [٣] .

وللفقهاء في هذه المسألة قولان: -

الأول: أنه يجوز للمضارب بمطلق العقد أن يدفع المال بضاعة؛ لأن الإبضاع من عادة التجار، ولأن المقصود من العقد هو الربح.

والإبضاع طريق للحصول على الربح فثبت للمضارب الحق في التعامل به، كما ثبت له الحق في الاستئجار؛ لأن الاستئجار تصرف في المال بعوض، والإبضاع استعمال فيه بغير عوض فكان أوْلى، وإلى هذا ذهبت الحنفية وهو أحد الأقوال عند الحنابلة [٤] .

الثاني: أنه لا يجوز للمضارب أن يبضع شيئًا من مال المضاربة إلا بإذن رب المال

---

١) على أن للإيداع مخاطره ومن ثم فلا يجوز إلا عند الحاجة الشديدة وعند أمن التلف.

٢) المعجم الوسيط مادة (بضع).

٣) مغني المحتاج ٣١٢/٢.

٤) بدائع الصنائع ٣٦٠٦/٨، تكملة فتح القدير ٤٥٣/٨، الإنصاف في مسائل الخلاف (علي بن سليمان المرداوي ٤١٧/٥.

وعللوا لهذا بأن في الإبضاع تغريرًا بمال المضاربة؛ إذ إن رب المال رضي أمانة المضارب لا غيره، وفي إخراج المال من يده مخالفة لإرادة رب المال، ومن المعلوم أن الأيدي تتفاوت في الأمانة والحفظ، وعلى هذا فإن المضارب متى أبضع المال لغيره ترتب عليه الضمان إذا تلف شيء من رأس المال أو حصلت خسارة بسبب هذا الإبضاع، وإلى هذا ذهبت المالكية [1] .

ويمكن مناقشة ما علل به المالكية بأن المضارب مؤتمن على أموال المضاربة كما أنه يبذل جهده لتحقيق الكسب، وهذا مما يدل على أن العامل لا يبضع المال إلا من الذي أمنه ووثق به، وهو إنما يسعى لتحقيق الربح دون أن يتحمل أجرًا لمن يعينه في تحقيق هذا الربح، ولا شك أن هذا من حسن التصرف الذي لا ينبغي منعه منه.

ولعل الرأي الراجح في هذه المسألة هو جواز الإبضاع بمطلق العقد؛ لأن الإطلاق ينتظم صنوف التجارة وجميع أساليبها المشروعة وما اعتاده التجار من الأساليب لتحقيق الربح والكسب؛ لأن المضارب ربما لا يقوى على تولي جميع أعمال المضاربة مما يحتاج معه إلى الاستعانة بالغير سواء كان هذا الغير أجيرًا أو متبرعًا، وكلا الأمرين من سبل تحقيق الكسب، وإذا كان العامل في المضاربة يملك استئجار من يعينه على تحقيق أهدافه ويدفع له أجرًا بمقتضى العقد، فله أن يستعين بمن يتبرع له بالعمل بدون مقابل من باب أَوْلى.

المطلب الثامن: الحوالة بمال المضاربة:

المضارب أمين ويتعين عليه السعي في الأرض لتنمية المال والعمل على ما يحقق الأرباح، وهو في هذا السبيل قد يبيع سلعة فيحيله المشتري بثمنها على شخص آخر وقد يشتري سلعة فيحتاج إلى إحالة البائع على من عليه دين له، وفي هذا توسعة على المضارب وتيسير في التعامل، غير أن للفقهاء في أحكام هذا التصرف قولين: –

الأول: أن للمضارب أن يحيل بدين المضاربة على غيره ويحتال بمطلق العقد، وبهذا قالت الحنفية والحنابلة [2] .

١) المدونة الكبرى ٥٥/٤، الشرح الكبير بحاشية الدسوقي ٥١٢/٣.

٢) بدائع الصنائع ٣٦٠٨/٨، الشرح الكبير على المقنع ١٣٦/٤.

الثاني: أنه ليس للمضارب أن يحيل ولا يحتال إِلا بإِذن رب المال؛ لأنه لا يملك البيع أو الشراء نسيئة إِلا رب المال، وهذا القول للمالكية والشافعية [1] .

ولعل الراجح أن للعامل في المضاربة أن يحيل ويحتال بمطلق العقد؛ لأن له بمطلق العقد أن يعمل له ما من شأنه تنمية المال وتحصيل الربح. ولأن هذا من عادة التجار فكان داخلاً تحت إِطلاق العقد.

المطلب التاسع: الرهن:

المضارب يعمل لمصلحة الشركة قد يبيع بالنقد وقد يبيع بالنسيئة، وإِذا باع بالنسيئة فيحتاج إِلى توثيق الدين ضمانًا لاستيفاء الحق، وقد يشتري سلعة بثمن مؤجل فيطلب الدائن منه توثيق حقه برهن عين من مال المضاربة، ولكن هل يملك المضارب الحق المطلق في هذا أو يحتاج الأمر إِلى تفصيل – للفقهاء في هذا قولان:

الأول: أن المضارب يملك الرهن والارتهان بمطلق العقد؛ لأن هذا من عادة التجار فيتناوله إِطلاق العقد، ولأن الرهن والارتهان من باب الإِيفاء والاستيفاء وهو يملك ذلك فيملك الرهن والارتهان، وهذا قول الحنفية والحنابلة على الراجح عندهم [2] .

الثاني: أن المضارب لا يملك الحق في رهن شيء من مال المضاربة أو ارتهان عين على مال المضاربة إِلا بإِذن رب المال لأن البيع والشراء بنسيئة لا يحق له – عند هؤلاء – إِلا بإِذن رب المال، وهذا قول المالكية والشافعية [3] .

ولعل الراجح هو أن المضارب يملك الرهن والارتهان بمطلق العقد؛ لأن له الحق في التصرف بالبيع نسيئة ونقدًا على ما تقضي به مصلحة المضاربة، كما أنه هو الذي جرى به العرف لدى التجار، ولما كان المضارب يملك إِيفاء الثمن من مال المضاربة فإِن له كذلك أن يوثق الدين، وبما أن المضارب يملك استيفاء ثمن ما يبيعه فإِنه يملك الارتهان إِذا باع نسيئة مع العناية بمصلحة المضاربة.

---

١) المدونة الكبرى ٦٥/٤، مغني المحتاج ٣١٥/٢.

٢) بدائع الصنائع ٣٦٠٧/٨، المغني ١٣٢/٥.

٣) المدونة الكبرى ١٠٣/١٢ – ١٠٤، القوانين الفقهية لابن جزي ص ٢٧٣.

المبحث الثاني

التصرفات التي يملكها المضارب بالإذن العام

المطلب الأول: المضاربة:

شركة المضاربة من العقود التي يتعين فيها مراعاة شخصية المتعاقدين، ومن ثم فليس للعامل في المضاربة الحق في دفع رأس المال لشخص آخر ليضارب به، ولهذا فقد اتفق الفقهاء على أن مطلق العقد لا يعطي المضارب الحق في دفع المال إلى من يعمل فيه مضاربة؛ لأن رب المال إنما رضي أمانة وخبرة من دفع له المال مضاربة فلا يجوز لهذا العامل أن يخرج المال من يده مضاربة دون إذن رب المال أو تفويض منه، ولأن حقيقة المضاربة يجري فيها التعاقد بين رب المال والعامل، فلا يعدل بهذا العقد إلى التعاقد مع عاملين، ولأن العقد الثاني يقضي بحق للمضارب الثاني في مال المضاربة ولا يجوز أخذ مال امرئ إلا عن طيب نفس منه [1] .

غير أن رب المال متى فوض أمور المضاربة إلى المضارب فهل يملك العامل أن يضارب غيره أم يتوقف الأمر على حصوله على إذن صريح من رب المال. اختلف الفقهاء في هذا على قولين:

أحدهما: أن حصول العامل على التفويض من رب المال يثبت له به الحق في دفع المال لغيره مضاربة؛ لأن رب المال أراد من هذا التفويض الحصول على الربح بكل الوسائل الممكنة ومن ذلك التعاقد مع الغير مضاربة، وقد يرى العامل أن غيره أكثر منه كفاءة وأوسع خبرة بطرق تنمية المال وتحقيق الربح، فيكون هذا التصرف منه محققًا

---

١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ٣٦٢٥/٨، التاج والإكليل شرح مختصر خليل ٣٦٥/٥، مغني المحتاج للشربيني ٣١٤/٢، نهاية المحتاج للرملي ٢٢٩/٥، المغني لابن قدامة ١٥٩/٥.

للمصلحة، فيكون جائزًا، وإلى هذا ذهبت الحنفية وهو إحدى الروايتين عند الحنابلة [1] .

الثاني: أن المضارب لا حق له في دفع المال لغيره مضاربة إلا بإذن صريح من رب المال؛ لأن التفويض العام إنما يعني كيفية المضاربة وممارسة مختلف أساليب التجارة، ودفع المال إلى الغير مضاربة يخرج به عن كونه مضاربًا ويحوله إلى منزلة رب المال فلا يتناوله التفويض مثل هذا التصرف. وإلى هذا ذهبت المالكية والشافعية وهو إحدى الروايتين عن الحنابلة [2] .

الرأي الواجح: والذي يبدو أنه الراجح في هذه المسألة هو أن التفويض العام للمضارب من قبل رب المال في أمور المضاربة يكفي لإعطاء العامل الحق في دفع المال لغيره مضاربة، لما في ذلك من تحقيق المصلحة بالتماس طرق الربح والكسب.

المطلب الثاني: الشركة:

إذا أراد العامل أن يحول مال المضاربة إلى شركة عنان مع غيره ويشتركان في العمل والربح، فهل يحق له ذلك بالعقد المطلق، أم بالتفويض، أم يتوقف الأمر على إذن خاص صريح من رب المال.

لا يملك العامل في المضاربة تقديم مال المضاربة جزءًا من شركة العنان أو غيرها؛ لأن شركة العنان تقضي بثبوت الشركة في الأصل والربح، وشركة المضاربة إنما تثبت بها المشاركة في الربح فقط.

وعلى هذا فيختلف العقد بين هذين النوعين من أنواع الشركات؛ لأن شركة العنان تقوم المشاركة فيها على الاشتراك في رأس المال والاشتراك في الربح، بينما شركة المضاربة لا يحصل الاشتراك فيها إلا في الربح فقط، فرأس المال لرب المال، ولكن إذا جرى تفويض العامل فيما يتحقق فيه الربح وخوله رب المال فيما يراه مفيدًا من

1) بدائع الصنائع ٣٦٢٨/٨، المغني لابن قدامة ١٦١/٥.

2) التاج والإكليل شرح مختصر خليل ٣٦٥/٥، مغني المحتاج شرح المنهاج ٣١٤/٢، المغني لابن قدامة ١٦٢/٥.

التصرفات فهل يملك مشاركة غيره بهذا التفويض أم يحتاج إلى إذن خاص، على قولين للعلماء: -

أحدهما: أن له الحق في المشاركة؛ لأن هذا التصرف أسلوب جرى به العرف بين التجار ويتحقق به الربح والكسب غالبًا فيتناوله التفويض المطلق، وإلى هذا ذهبت الحنفية والحنابلة (١) .

القول الثاني: أنه ليس للمضارب دفع رأس مال المضاربة شركة مع غيره إلا بإذن صريح من رب المال، وعللوا لذلك بأن التفويض العام يراد به أصناف التجارة والمشاركة برأس مال المضاربة ليس من هذا الباب فلا بد من حصول النص حتى يصح مثل هذا التصرف، وهذا قول الإمام مالك رحمه الله (٢) .

الرأي الراجح:

والذي يبدو أنه الراجح في هذه المسألة أن للعامل في المضاربة الحق في المشاركة برأس المال إذا جرى تفويضه في ذلك؛ لأن هذا داخل في عرف التجار، ولا شك أنه مجال من مجالات تحقيق الكسب والربح الذي هو من أهم أهداف المضاربة فكان مندرجًا تحت التفويض العام ولا يحتاج إلى إذن صريح من رب المال وإلا لاختلت ثمرة التفويض.

المطلب الثالث: خلط مال المضاربة بأموال أخرى:

إذا تسلم العامل في المضاربة رأس المال فهل من حقه خلط مال المضاربة بماله أو بمال غيره بمطلق العقد أم لا بد من التفويض العام أو إذن خاص بهذا ؟ للعلماء في هذه المسألة آراء ثلاثة: -

الأول: أن للعامل الحق في خلط المالين سواء كان المال الثاني له أو لغيره، ولا يعتبر ذلك تعديًا منه ما دام العقد مطلقًا عن الشروط، بل إن الخلط قد يكون واجبًا إن خاف المضارب من تقديم العمل في أحدهما رخصًا في البيع أو غلاء في الشراء مما يحصل معه وجود الخسارة في مال المضاربة وتحقيق الربح في المال الآخر فيكون الصواب إذًا خلط

---

١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ٣٦٢٥/٨، المغني لابن قدامة ١٦٢/٥.

٢) المدونة الكبرى لسحنون ٥٥/٤.

المالين لتكون الفائدة مشتركة بينهما. وهذا الخلط لا بد له من قيود أربعة: -

١ - أن يكون المالان مثليين لا قيميين.

٢ - أن يكون الخلط قبل أن يشتغل المضارب بأحدهما.

٣ - أن يكون في هذا الخلط مصلحة محتملة لأحد المالين.

٤ - أن يكون العامل قادرًا على إدارة المالين والاتجار فيهما [١] .

ثانيًا: يرى فريق من العلماء أنه ليس للمضارب الحق في خلط مال المضاربة بمال غيره، وعللوا لذلك بأن خلط مال المضاربة بغيره يوجب حقًّا في مال رب المال فلا يجوز إلا بإذنه، ولأن الخلط يتضمن الشركة، والشركة أوسع من المضاربة؛ لأنها تتضمن الشركة في الربح ورأس المال بينما المضاربة شركة في الربح فقط، والخلط يثبت الشركة في رأس المال، ولهذا فليس للمضارب الحق في خلط المالين إلا إذا حصل على تفويض أو إذن خاص من رب المال وإلا إذا قضى به عرف التجار. فإذا خلط المال ثم عمل وربح قسم الربح على المالين: فربح مال المضارب يكون له وحده، وربح مال المضاربة يكون بين المضارب ورب المال على الوجه الذي شرطاه، وإذا خالف المضارب وخلط مال المضاربة بمال آخر من غير إذن أو تفويض أو عرف ضمن مال المضاربة والربح له والوضيعة عليه [٢] .

ثالثًا: يرى فريق آخر من العلماء أنه ليس للعامل في المضاربة حق في خلط المال بغيره، سواء كان هذا المال له أو لغيره أو كان المالان ملكا لواحد بعقدين مختلفين أو ملكًا لاثنين، وعندهم أن خلط المالين يترتب عليه الضمان، وعللوا لذلك بأن حكم الأول قد استقر بالتصرف ربحًا وخسرانًا، وربح كل مال وخسرانه يختص به [٣] .

الرأي الراجح: الذي يبدو أنه الراجح هو جواز خلط المالين سواء كان المال الثاني للمضارب أو لغيره؛ لأن المقصود من المضاربة تنمية المال والسعي في تحقيق الربح

١) المدونة الكبرى لسحنون ٥٣/٤، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل ١٧٣/٢، مواهب الجليل ٣٦٧/٢، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٥٢٣/٣.

٢) المبسوط للسرخسي ٤٠/٢٢، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ٣٦٢٥/٨، تكملة فتح القدير ٤٥٤/٨، الفتاوى الهندية ٢٩٢/٤، حاشية الشلبي ٥٩/٥، رد المحتار على الدر المختار ٥٠٧/٣، المغني لابن قدامة ١٦٢/٥.

٣) فتح العزيز شرح الوجيز ٩٦/١٢، وحاشية البجيرمي ١٣٨/٣.

والكسب، ولا شك أن الأموال متى كثرت واتسعت التجارة وتنوعت أساليبها وجرى توظيف الأموال في مجالات التجارة المختلفة تحقق المزيد من الربح الذي هو من أهم أهداف المضاربة وهو محقق للمصلحة. وإذا كان الفقهاء رحمهم الله قد أجاز بعضهم الخلط مطلقًا وأجازه آخرون في العقد المطلق، وفي حال تفويض العامل أو إذا قضى به العرف بين التجار أو حصل المضارب على إذن خاص، فالخلط جائز في هذا كله عند جماهير الفقهاء. فلا شك إذًا أن الخلط يحقق المصالح وينتج عنه الربح الوفير الذي يسعى إليه أرباب المال وهو الذي يتفق وأساليب التعامل بين الناس في العصر الحاضر.

ولا شك أن مصلحة المضاربة ظاهرة في هذا الخلط؛ إذ قد لا يتمكن المضارب من إبرام صفقات تجارية إلا به؛ لأن مال المضاربة قد لا يفي بالغرض ولا يحقق المصلحة المرجوة من تحقيق الربح في هذه التجارة، وإذا كان المضارب يملك التصرف في البيع والشراء بما يريد من أصناف التجارة بمطلق العقد دون حاجة إلى تفويض في ذلك – والخلط من هذا القبيل – فيملكه دون حاجة للنص عليه.

على أن القائلين بمنع خلط الأموال في المضاربة ربما كان رأيهم هذا قد جاء نتيجة لعوامل أو ظروف كان خلط الأموال فيها يؤدي إلى النزاع بين العامل ورب المال، أما وقد تغيرت أساليب التعامل وطرق استثمار الأموال في الوقت الحاضر وقامت بنوك تعرف بالمصارف الإسلامية وخلط الأموال فيها من الضرورة بمكان، بحيث لا يتحقق الربح إلا من خلال خلط الأموال.

لذلك فإننا نرى أن التعامل بأموال مختلطة في شركات المضاربة – وفق القيود والشروط الشرعية – أمر تقتضيه المصلحة، وهو محقق لأهداف المستثمرين لأموالهم ليكونوا بمنأى عن التعامل مع البنوك الربوية، ولا سيما أن المصارف الأساسية قد انتشرت وأثبتت قدرتها على تحقيق تنمية الأموال بالطرق المشروعة والحصول على الأرباح المجزية، وتوزيعها على أصحاب رؤوس الأموال بطريقة عادلة مرضية [1] .

---

١) ولعل من المفيد الإشارة إلى أن أحد المصارف في إحدى دول مجلس التعاون الخليجي قد حقق المركز الأول بين البنوك المحلية في تحقيق أرباح الأسهم وواردات الأصول، وتفوق على كل البنوك الربوية في المنطقة، وقد حقق هذا الإنجاز بدون استخدام أداة الفائدة.

المبحث الثالث

ما يحتاج إلى إذن خاص

من المعلوم أن هناك تصرفات يملكها المضارب بمطلق العقد، وهناك تصرفات لا يملكها إلا بتفويض أمور المضاربة إليه، وهناك أيضًا تصرفات لا يملكها بمطلق العقد ولا بالتفويض، وإنما يملكها إذا حصل على إذن خاص من رب المال وذلك بالنص عليه في العقد أو بإذن لاحق صريح، وهذه التصرفات تتمثل في الاستدانة والتبرعات.

وفيما يلي تفصيل القول في هذا:

المطلب الأول: الاستدانة على مال المضاربة:

مما لا ريب فيه أن رأس المال المقدم للعامل هو المقصود بالتنمية والاستثمار بإذن رب المال، ومن ثم فلا يجوز للعامل الاستدانة عليه " لأن الاستدانة إثبات زيادة في رأس المال من غير رضى رب المال، بل فيه إثبات زيادة ضمان على رب المال من غير رضاه؛ لأن ثمن المشترى برأس المال في باب المضاربة مضمون على رب المال بدليل أن المضارب لو اشترى برأس المال ثم هلك قبل التسليم فإن المضارب يرجع إلى رب المال بمثله، فلو جوزنا الاستدانة على المضاربة لألزمناه زيادة ضمان لم يرض به – وهذا لا يجوز "[1] .

ويرى جمهور الفقهاء عدم جواز الاستدانة على مال المضاربة إلا بإذن صريح من رب المال.

1) بدائع الصنائع ٣٦١٢/٨، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٥٢٨/٣، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب ٢٤٢/١، المغني ١٥٨/٥.

ويرى فريق من الحنابلة أن للمضارب الحق في الاستدانة متى كانت أمور المضاربة مفوضة إليه، وعندهم أن هذا التفويض في قوة الإذن الصريح [١] .

الرأي الراجح:

ولعل الراجح في هذا أنه ليس من حق المضارب أن يستدين على مال المضاربة بغير إذن رب المال؛ لأن الاستدانة لا يتناولها عقد المضاربة ولا تصح إلا بحصول إذن خاص صريح؛ لأن في الاستدانة تحميلاً لرب المال حقوقًا قد لا يستطيع تحملها أو يشق عليه ذلك، ولأن قول رب المال للمضارب: اعمل برأيك، تفويض إليه فيما هو من أعمال المضاربة، والاستدانة ليست كذلك.

حكم الاستدانة بغير إذن:

إذا استدان المضارب دون الحصول على إذن من رب المال فإما: أن يشتري سلعة بعين مال المضاربة المستحق بعقد سابق، كأن يكون رأس مال المضاربة مائة ألف ريال مثلاً وقد اشترى بهذا المبلغ بضاعة بعقد سابق وأخر دفع الثمن ثم اشترى برأس المال ذاته بضاعة جديدة فإنه يكون قد استدان على المضاربة بالمائة ألف ريال؛ لأن هذا المبلغ الذي دفعه في الصفقة الثانية كان مستحقًا عن الصفقة الأولى، وعلى هذا فإن الصفقة الثانية باطلة.

وإما أن يشتري سلعة بثمن في الذمة، وفي هذا الحال هل يلزم المضارب ثمن ما اشتراه أم ينضم إلى المضاربة بإذن لاحق من رب المال.

اختلف الفقهاء في هذا على قولين: –

الأول : أن المضارب يملك ما استدانه ويتعين عليه دفع الدين من ذمته ويستقل بملك الربح وتحمل الخسارة وهذا ما ذهب إليه الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة [٢] .

---

١) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ٤١٩/٥.

٢) بدائع الصنائع ٣٦١٥/٨، تكملة فتح القدير ٤٧٣/٨، رد المحتار على الدر المختار ٦٥٠/٥، المهذب للشيرازي ٣٩٤/١، المغني ١٥٥/٧، تحقيق د / عبد الله التركي ود / عبد الفتاح الحلو.

الثاني : أن رب المال متى أجاز المضارب في تصرفه لزمه دفع الدين فتكون الصفقة الأولى والثانية جميعًا ملك الشركة المضاربة ويكون رأس المال مجموع قيمة الصفقتين: رأس مال المضاربة مع ما استدانه المضارب. فإن لم يحصل العامل على إجازة من رب المال كان ما اشتراه ملكًا خاصًّا به. وإلى هذا ذهب فقهاء المالكية [1] .

الرأي الراجح:

والذي يبدو أنه الراجح هو أن المضارب متى حصل على إذن من رب المال في الصفقة الثانية صار مجموع الصفقتين ملكًا لهذه الشركة؛ لأن الإجازة اللاحقة كالإذن السابق ومن حق رب المال أن يجيز المضارب فيكون مجموع الصفقتين ملكًا لشركة المضاربة وتعود الفائدة عليهما بدلاً من أن ينفرد بها المضارب. وهذا أقرب إلى تحقيق المصلحة ويتفق مع عرف التجار.

حكم الاستدانة بالإذن:

إذا كان العامل في المضاربة لا يملك الاستدانة بمطلق العقد فإنه يملك أن يستدين على شركة المضاربة متى حصل على إذن خاص من رب المال، ولكن ما استدانه العامل هل يلحق برأس مال المضاربة فيكون جزءًا من رأس المال وتقسم الأرباح بحسب الشروط الواردة في العقد أو أنه يكون شركة وجوه بين رب المال والمضارب.

على رأيين للفقهاء:

الأول : أن ما استدانه المضارب بإذن رب المال يكون للمضاربة وتطبق عليه أحكامها، ويلتزم رب المال ضمان قيمة الصفقة الثانية، فيكون المالان رأس مال المضاربة.

الثاني : أن ما استدانه المضارب يكون مشتركًا بينه وبين رب المال شركة وجوه ويكون ثمنه دينًا عليهما.

جاء في بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: (إذا أذن للمضارب أن يستدين على مال المضاربة جاز له الاستدانة، وما يستدينه يكون بينهما شركة وجوه.........) [2] .

١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٥٢٨/٣.

٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ٣٦١٦/٨.

ولعل الراجح ما ذهب إليه الجمهور من أن كل ما وقع عليه الشراء ملك للمضاربة ويجري التقسيم على شرطها؛ لأن العامل في المضاربة لم ينو إبرام الصفقة لنفسه حتى يصير شريكًا لرب المال، بل أجرى الصفقة لصالح رب المال وبإذنه فتعلق الثمن بذمته وصار ما وقع عليه الشراء بيد المضارب وعلى شرط المضاربة باتفاق الطرفين، فيتحمل رب المال ما استدانه المضارب ليكون الجميع رأس مال المضاربة ويجري تقسيم الربح على ما اتفق عليه في عقد المضاربة.

المطلب الثاني: التبرع بمال المضاربة:

يتولى العامل في المضاربة ممارسة جميع أساليب التجارة المشروعة لتنمية المال وتحصيل الربح، وليس من حقه أن يتصرف في المال بما يؤدي إلى النقص وتبديد المال، ولهذا فليس للعامل إخراج شيء من مال المضاربة على سبيل الهبة أو الهدية أو الصدقة، لأن هذا لا يتناوله العقد المطلق ولا يدخل ضمن التفويض العام في التصرفات؛ لأن المضارب له الحق في التصرف الذي ينشأ عنه تنمية المال وتحقيق الربح. أما التصرف الذي ينقص المال أو يترتب عليه خسارة من إخراج المال على وجه التبرع فلا يصح إلا بإذن خاص من رب المال. فإذا أذن رب المال في التبرع بشيء من مال المضاربة جاز ذلك؛ لأن المنع كان لمصلحته وقد أسقطه بنفسه. وعلى هذا لا يجوز للمضارب أن يقرض شيئًا من مال المضاربة؛ لأن الإقراض تبرع بمنفعة المال المقرض مدة من الزمن مما يخرجه عن تصرف المضارب فتقل فرص تحقيق الربح الذي هو المقصود من عقد المضاربة. كما لا يجوز له أن يهب شيئًا من مال المضاربة أو يتصدق به أو يعتق منه رقيقًا؛ لأن الهبة والصدقة والعتق تبرع بأصل المال بحيث يخرج عن ملك رب المال وعن تصرف المضارب، ومال الغير لا يحتمل التبرع [1] .

***

---

1) بدائع الصنائع ٣٦١٧/٨، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٥٣٨/٣، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ٤١٤/٥، وحاشية الروض المربع للشيخ عبد الرحمن بن قاسم ٢٥٨/٥.

المبحث الرابع

ما يمتنع من التصرفات على المضارب

يقضي عقد المضاربة المطلق بثبوت الحق للعامل بالتصرفات المشروعة التي تحقق الربح واستثمار الأموال وتتسع تصرفاته في هذا المجال بحسب ما يحصل عليه من إذن خاص أو تفويض. غير أن هناك تصرفات يمتنع على المضارب ممارستها لخروجها عن نطاق التعامل المشروع، وليس للمضارب مباشرتها بإذن ولا بغير إذن؛ لأنها تصرفات تتعلق إما بشراء أو بيع ما لا يجوز تملكه ولا قبضه، كالميتة والدم، فالميتة والدم ليسا من الأموال؛ لأن الشرع حرمهما، قال تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ ﴾ [1] وإما لكونها أموالاً غير متقومة في نظر الشارع بالنسبة للمسلمين كالخمر ولحم الخنزير فهي أموال غير متقومة وغير معتبرة في حق المسلمين، وإن كانت أموالاً متقومة عند غير المسلمين [2] وليس للمضارب أيضًا التعامل بالعقود المحرمة كالتعامل بالربا وبيوع العينة سواء أكان العقد مطلقًا أم كان المضارب مأذوناً له في ذلك من قبل رب المال؛ لأن المنع لحق اللّه تعالى، وما كان كذلك فلا يحل التعامل به البتة؛ لأنه مناف لهدف المضاربة ومقصودها الذي هو تصرف من أجل تحقيق الربح الحلال، وأيضًا فليس للمضارب الحق في البيع بأقل من ثمن المثل أو الشراء بأكثر من ثمن المثل فيما يتغابن الناس فيه، فإن فعل بأن باع أو اشترى فالبيع باطل؛ لأنه تصرف غير مأذون له فيه فأشبه بيع الأجنبي فيسترد السلعة في حال البيع ويسترد الثمن في حال الشراء، فإن تعذر الرد ضمن النقص. ويجب الرد إن كان باقيًا أو القيمة في حال

---

١) سورة المائدة /٣.

٢) بدائع الصنائع للكاساني ٣٦٠٥/٨، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ٤٤/٤، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير ٥٣٦/٣، نهاية المحتاج شرح المنهاج للرملي ٢٣٤/٥، المغني لابن قدامة ١٦٥/٥ المحلى لابن حزم ٢٤٩/٨.

التلف، ولرب المال مطالبة من شاء من العامل أو المشتري، فإِن أخذ من المشتري قيمته رجع المشتري على العامل بالثمن، وإِن رجع على العامل بقيمته رجع العامل على المشتري بالسلعة ورد عليه الثمن؛ لأن التلف حصل في يده.

وفي رواية عن الإِمام أحمد، أن التصرف صحيح ويضمن العامل النقص؛ لأن الضرر ينجبر بضمان النقص [1] .

***

---

١) المغني ٧/١٥٠، وما بعدها بتصرف ط / هجر للطباعة والنشر – القاهرة.

الفصل الثالث

في بيان أحكام تتعلق بالمضاربة

وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: الحكم عند الاختلاف في المضاربة.
- المبحث الثاني: المضاربة الفاسدة.
- المبحث الثالث: انتهاء المضاربة.
- المبحث الرابع: حساب الربح والخسارة والنفقات وتحمل التبعات.

المبحث الأول

الحكم عند الاختلاف في المضاربة

التقاء الناس حول أمور مادية ربما يوقع بينهم الكثير من النزاع والخلاف، وانتهاء شركة المضاربة في غالب الأحوال قد يعرض الشريكين إلى الكثير من الخصومات حول أمور عدة، ولا سيما إذا لم يكن العقد موثقًا بطرق التوثيق المعتادة، وقد رتب الفقهاء أحكامًا لكل ما قد يجري فيه خلاف بينهما ومن ذلك:

١ – الخلاف في مقدار رأس المال.

٢ – حصة كل منهما من الربح.

٣ – ادعاء أحدهما أن المال أخذ على سبيل القرض لا المضاربة أو العكس.

٤ – دعوى العامل التفويض في جميع التصرفات ورب المال يدعي التقييد.

٥ – الاختلاف في رد رأس المال.

إلى غير ذلك من أسباب النزاع التي قد تحدث بين الشريكين في المضاربة.

أولاً: الحكم في الخلاف الجاري في مقدار رأس المال: –

قد يتنازع رب المال مع العامل في مقدار رأس المال، فيدعي أن مقدار رأس المال ستة آلاف دينار ويدعي العامل أنه ستون ألف دينار مثلاً، فمن يقبل قوله منهما، إذ إن القضاء بالقاعدة الشرعية المبنية على الحديث الشريف: " البينة على المدعي واليمين على من أنكر " أمر مسلم غير أن الحال هنا معرفة الحكم عند عدم قيام البينة، ولو كان العقد مكتوبًا وموثقًا لما حصل النزاع وانتهى الأمر إلى أن العقد شريعة المتعاقدين، فإذا لم تكن بينة و لم يكن العقد موثقًا فقد فرق الفقهاء في الحكم بين حالتي حصول النزاع مع عدم وجود ربح وحصول النزاع عند تحقيق ربح.

ففي حالة حصول النزاع مع عدم وجود الربح: فالقول قول المضارب في مقدار رأس المال؛ لأن الخلاف في قدر المقبوض يرجع فيه إلى القابض؛ لأنه أمين فيقبل قوله.

وهذا ما ذهبت إليه الحنفية والمالكية والحنابلة وحكى ابن المنذر الإجماع على ذلك [1] .

ولعل هذا هو الحق؛ لأن المضارب أمين، والأمين يقبل قوله دون حاجة إلى يمين، بل إن العامل لو أنكر أصل القبض لكان القول قوله فمن باب أوْلى أن يصدق عند إنكاره الزيادة دون الحاجة إلى اليمين.

أما الحكم في النزاع في حالة تحقق الربح:

فلا فرق عند جمهور الفقهاء بين حالتي الحصول على الربح أو عدم وجود ربح فإنه يقبل قول المضارب ويصدق العامل؛ لأن المال في يده وهو مؤتمن عليه عند بقائه في يده وفي حالة رده، والله أعلم.

ثانيًا: الاختلاف في حصة كل من الشريكين من الربح:

إذا اختلف العامل ورب المال في نصيب كل منهما من الربح، فقال رب المال: نصيبك من الربح الثلث، وادعى المضارب أنه قد جرى الاتفاق على تقسيم الربح مناصفة، فيرى فريق من الفقهاء قبول قول رب المال مع يمينه، فيحكم للعامل بثلث الربح؛ لأن الربح نماء رأس المال وهو ملك لصاحبه والعامل يثبت حقه في الربح بالشرط فهو مدع للزيادة وينكر ذلك رب المال. فإن أقام العامل البينة قدمت وإلا فالقول قول المنكر مع يمينه [2] .

ويرى فريق آخر من الفقهاء قبول قول العامل مع يمينه إذا كان ما يدعيه يتفق مع ما جرى عليه عرف الناس في القراض، أما إن جاء العامل بأمر يستنكر، مدعيًا خلاف ما جرى عليه عرف الناس لم يصدق وحكم له حينئذ بما جرى عليه العرف في القراض [3] .

ويرى فريق ثالث أنه متى جرى الخلاف بين المضارب ورب المال في نصيب كل منهما من الربح لم يقبل قول واحد منهما، وإنما يتحالفان لأنهما اختلفا في عوض مشروط

١) الهداية ٨٦/٤، مجمع الضمانات في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان لابن غانم البغدادي ص ٣٠٩ ط / المنيرية سنة ١٣٠٨ هـ، المدونة الكبرى لسحنون ١٢٧/١٢، المغني ١٨٤/٧.

٢) المبسوط للسرخسي ٨٩/٢٢، روضة القضاة ٥٩٤/٢.

٣) المنتقى شرح الموطأ لأبي الوليد سليمان الباجي، توفي سنة (٤٩٤هـ) ١٧٩/٥، ط / السعادة، الشرح الكبير للدردير ٤٩٠/٣.

فيكونا كالمتبايعين المختلفين في أصل الثمن، ومتى تحالفا صار الربح كله لرب المال ويستحق العامل حينئذ أجر المثل [١] .

وفي الفقه الحنبلي في هذه المسألة روايتان:

إحداهما: أن القول قول رب المال؛ وذلك لأن رب المال ينكر السهم الزائد وهو السدس في حالة دعوى العامل النصف ورب المال يدعي الثلث، والقول قول المنكر.

الرواية الثانية: أن العامل إذا ادعى مقدارًا يتفق مع أجرة المثل وزيادة يتغابن الناس في مثلها فالقول قوله، وإن ادعى أكثر فالقول قوله فيما وافق أجر المثل [٢] .

ولعل الراجح في هذه الأقوال هو النظر: إن كان الخلاف جرى قبل مباشرة العمل رد المال لصاحبه وقبل قوله؛ لأنه لم يتعلق حق للعامل في المال حينئذ، أما إن كان الخلاف قد استشرى بينهما بعد مباشرة العمل عملنا بالبينة إن وجدت، أما إذا عدمت البينة قدمت دعوى من يشهد له عرف التجار.

ثالثًا: الحكم إذا ادعى العامل أنه تسلم المال على سبيل القرض وادعى المالك أنه مضاربة:

إذا تسلم إنسان مالاً من آخر وبعد مضي مدة من الزمن اختلفا في سبب وصول المال إلى من هو بيده فادعى أن المال قرض، وادعى صاحب المال أنه دفع ماله على سبيل المضاربة فأيهما يقبل قوله ؟

يرى فريق من الفقهاء قبول قول رب المال؛ لأن المال ملكه فيقبل قوله في حقيقة خروج ماله عن يده بلا يمين. ويرى البعض أنه لا بد في قبول قوله من اليمين. ويرى فريق آخر قبول قول المضارب مع يمينه [٣] .

ولعل الراجح في اختلاف الطرفين في أصل المضاربة وادعاء العامل بأنه تسلم المال على سبيل القرض، وادعاء رب المال بأنه مضاربة و لم تكن ثمة بينة تؤيد دعوى أي منهما فإن القول لرب المال؛ لأن المال ملكه وهو أعلم بنيته وقصده، ولأن ظاهر الحال يؤيده؛ لأن الغالب أن الإنسان لا يدفع ماله للغير إلا من أجل ما يعود به عليه من الربح والكسب.

١) المهذب للشيرازي ٣٩٤/١، أسنى المطالب ٣٩٢/٢.

٢) المغني ١٨٥/٧.

٣) بدائع الصنائع للكاساني ١١٠/٦، المدونة ١٢٦/٢، نهاية المحتاج ١٧٨/٤، المغني ١٨٧/٧.

الحكم إذا ادعى المالك أنه سلم المال على سبيل القرض وادعى العامل أنه تسلم المال على سبيل المضاربة:

إِذا تسلم إِنسان مالاً من آخر فنما هذا المال وتضاعف ربحه فلا غرو أن يدعي العامل أنه تسلم المال قرضًا ليستأثر بجميع الربح ويبقى عليه رد مثل ما تسلم من المال.

ولا غرابة أن يدعي صاحب المال أنه أخرج ماله من يده على سبيل المضاربة حتى ينال حظه من الكسب والربح.

ولكن إِذا انعكس الأمر بأن تلف المال أو شيء منه. أو تحقق الربح ثم أصابته الخسارة فلا غرابة عند انعدام البينة والتوثيق ومع خراب الذمم وفساد الضمائر أن يتشبث كل منهما بما ينجيه من الغرم ويدفع عنه الخسارة، حيث يدعي من بيده المال أنه تسلمه مضاربة لينجو من الخسارة. ويدعي رب المال أنه أخرج ماله من يده على سبيل القرض حتى يتحقق له ضمان بدل ما تلف من ماله؛ إِذ إِن القرض مما يثبت بدله في ذمة المقترض، فما الحكم إِذًا في هذه الحال ؟

يذهب جمهور الفقهاء إِلى أن القول لرب المال؛ لأن المضارب يريد بادعائه دفع الضمان عن نفسه ورب المال ينكر، فالقول قوله [1] .

ويرى فريق آخر أنه إِن أقام أحدهما بينة أخذ بها، وبينة رب المال أقوى؛ لأن رب المال يدعي على الطرف الآخر ضمانًا وهو ينكر، والبينة للمدعي، وإِن لم تكن بينة فيقبل قول المضارب؛ لأنه منكر والقول قوله مع اليمين [2] .

---

١) المدونة ١٢٧/١٢، شرح الخرشي ٢٣٤/٦، فتح العزيز للرافعي شرح الوجيز للغزالي ٩٥/١٢، نهاية المحتاج ١٧٨/٤، المغني ١٨٨/٧.

٢) بدائع الصنائع للكاساني ١١٠/٦، البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم ٢٧٣/٧.

رابعًا: الحكم بدعوى العامل الإذن المطلق بالتصرف ودعوى المالك التخصيص:

إذا اشترى العامل أنواعًا من السلع و لم تصادف رواجًا في السوق فأراد المالك التخلص من هذه العروض بدعوى عدم الإذن في شرائها، وقال: إنه إنما أذن في بضائع معينة، والعامل ينفي التخصيص ويدعي أنه مفوض في أنواع التجارة.

أو جرى الخلاف في مقر المضاربة من سوق أو بلدة بأن قال المالك: أذنت لك بالتجارة في مكة أو المدينة، فقال العامل: بل أذنت لي في عموم البلاد، فمن يقبل قوله منهما ؟

إذا اتفق المتعاقدان على تخصيص المضاربة بأن قال رب المال: دفعت لك المال لتتاجر به في الأطعمة خاصة، ويوافق العامل على التخصيص غير أنه يدعي تخصيص التجارة بالثياب فهنا قد تم الاتفاق على التخصيص ولكن جرى الخلاف في نوع المخصص، فيرى فريق من الفقهاء قبول قول رب المال. ذلك لأنه لا يمكن الترجيح بالمقصود من العقد ولأنهما استويا في دعوى التخصيص، فترجح جانب المالك بالإذن الذي يستفاد من رب المال، فإن توفرت بينة لكل منهما فتقدم بينة العامل؛ لأن بينته مثبتة وبينة الآخر ملغية؛ لأنه لا يحتاج إلى إثبات، والعامل يحتاج إلى الإثبات لدفع الضمان عن نفسه.

أما في حالة عدم الاتفاق على تخصيص بضاعة بأن ادعى رب المال أنه لم يأذن إلا في بعض أصناف السلع فهنا يرى فريق من الفقهاء قبول قول المضارب مع البينة؛ لأن الإطلاق أقرب إلى المقصود بالعقد لأن المراد في المضاربة العمل على تحقيق الكسب والربح وهو في عموم التجارة أولى [1] وقد جرى الخلاف أيضًا حول من يقبل قوله في مكان التجارة هل يقبل قول المضارب أو يقبل قول رب المال، فإن أقام المضارب بينة

---

١) بدائع الصنائع للكاساني ٣٦٥٥/٨، روضة القضاة ٥٩٦/٢.

على تخويل رب المال له بالسفر والعمل في أي بلد يرى فيه المصلحة قبل قوله، وإن لم يستطع إقامة البينة فالقول للمالك؛ لأن الغالب أنه يرغب في إقامة الشركة في بلده.

ولعل الأولى قبول قول رب المال في حالة الاتفاق على التخصيص لاحتمال أن رب المال قد عين أنواعًا من البضائع ما دام أنه لم يطلق له الإذن في التصرف بل قيده بنوع من التجارة، أما في حالة عدم الاتفاق على التخصيص فيقبل قول المضارب؛ لأن مطلق العقد يقضي بإعطاء العامل مطلق الحرية في التصرف؛ لأن مقصود المتعاقدين تنمية المال وتحصيل الربح ويكون المجال في هذا المناسب لإتاحة الفرص للعامل ليعمل به وفق ما تقضي به المصلحة.

خامسًا: الحكم عند الاختلاف في رد رأس المال:

متى قام عقد المضاربة على وثيقة مكتوبة وبيانات موثقة وجرى التعامل بين أطراف العقد بوضوح وجلاء وإثبات لكل مراحل التصرفات مع الدقة في جميع أساليب المعاملات وإحصاء دقيق للحسابات اليومية والشهرية والسنوية وللحساب الختامي تعذر وجود التراع والخصومة. غير أنه متى قام التعامل بين الناس على الثقة وعدم الدقة والانضباط فقد يحدث السهو والغلط، بل قد تحصل المغالطة ولا سيما مع خراب الذمم وفساد الضمائر، فقد يدعي المضارب إعادة رأس المال إلى صاحبه وينكر رب المال ذلك، فإذا حدث هذا فما الحكم إذاً ؟

يرى فريق من الفقهاء أن القول في هذه الحالة قول رب المال، وعللوا ذلك بأن العامل قد قبض المال لحظ نفسه فلا تسمع منه دعوى الرد كالمستعير. ولأن رب المال منكر للرد والقول قول المنكر مع يمينه [1] .

وهذا: يتمشى مع القاعدة الشرعية (البينة على المدعي واليمين على من أنكر) وهذا رأي الحنابلة، وبمثله قالت المالكية فيما إذا كان في المال ربح بأن قال العامل لرب المال: دفعت إليك رأس المال وهذا الذي معي ربح، وأنكر رب المال فلا يقبل قول العامل إلا ببينة [2] .

---

١) المغني ١٨٦/٧.

٢) المدونة الكبرى لسحنون ١٢٨/١٢، شرح الزرقاني ٢٣٢/٦.

ويرى فريق آخر قبول قول العامل في دعوى رد رأس المال إلى ربه؛ لأنه مؤتمن كالوكيل، وكل أمين ادعى الرد على من ائتمنه صدق بيمينه إلا المكترى والمرتهن [1] .

ولعل الأولى في هذه المسألة هو أن العامل إن كان قد أخذ المال ببينة أو إشهاد فلا يقبل قوله في الرد عند إنكار المالك إلا ببينة مماثلة، أما إذا تسلم رأس المال بدون بينة أو إشهاد فقوله هو المعتبر لأنه أمين والأمين يقبل قوله فيما اؤتمن عليه كالوكيل سواء بسواء، ومن حق المالك أن يطلب منه اليمين ولا ينبغي القول بقياس المضارب على المستعير؛ لأن المستعير قبض العين لمصلحته الخاصة والمضارب قد تسلم رأس المال لمنفعة المالك وانتفاعه هو بالعمل فيه، والعلم عند الله.

***

1) المهذب ٣٩٣/١، نهاية المحتاج ١٧٨/٤، بدائع الصنائع ٣٦٦١/٨.

المبحث الثاني

المضاربة الفاسدة

تفسد المضاربة إذا اختل أحد أركانها أو تخلف أحد شروط صحتها أو تضمن العقد شرطًا فاسدًا.

أسباب فساد المضاربة:

اتفق الفقهاء أنه إذا فات ركن من أركان المضاربة الصحيحة أو تخلف شرط من شروط صحتها فإنها تكون فاسدة عند من يرى اعتبار هذا الشرط أو ذاك.

فمن الشروط عند الجمهور تسليم رأس المال إلى المضارب بحيث تزول عنه يد رب المال فإذا لم يتسلم العامل رأس المال فالمضاربة فاسدة.

ويرى فريق من أهل العلم أن تسلم المضارب المال ليس بشرط وإنما الشرط هو تمكين المضارب من التصرف في رأس المال. وعند الجمهور أيضًا اشتراط كون رأس المال نقدًا، فإذا كان رأس المال عروض تجارة فالمضاربة فاسدة. بينما يجيز فريق آخر من العلماء جعل رأس المال من العروض.

وهكذا القول في كل شرط جرى فيه الخلاف، فكل من اعتبر أمرًا من الأمور شرطًا من شروط عقد المضاربة رأى أن تخلف هذا الأمر يفسدها، وإذا كان هذا الأمر غير معتبر في نظره قال بصحة المضاربة.

واتفق الفقهاء على أن مما تفسد به المضاربة اقتران العقد بشرط فاسد. ولا شك أن من الشروط ما هو شرط فاسد مفسد للعقد، ومن الشروط ما هو فاسد في نفسه فيلغو دون أن يؤثر في صحة العقد.

وقد قسم الفقهاء الشروط الفاسدة إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول:

شرط ينافي مقتضى العقد، من أمثلته: أن لا يشترط لزوم المضاربة أو لا يعزله مدة بعينها أو لا يبيع إلا برأس المال أو أقل، أو شرط أن لا يشتري أو لا يبيع أو أن يوليه ما يختاره من السلع أو نحو ذلك، فهذه شروط فاسدة؛ لأنها تفوت المقصود من المضاربة وهو الربح أو تمنع الفسخ الجائز بحكم الأصل.

القسم الثاني:

ما يعود بجهالة الربح، مثل: أن يشترط للمضارب جزء من الربح مجهولاً أو ربح إحدى الصفقتين أو ربح إحدى السفرتين، أو ما يربح في هذا الشهر، أو يشترط لأحدهما دراهم معلومة بجميع حقه أو ببعضه أو يشترط جزء من الربح لأجنبي، فهذه شروط فاسدة؛ لأنها تفضي إلى جهل حق كل واحد منهما من الربح أو إلى فواته بالكلية، ومن شروط المضاربة كون الربح مقدارًا مشاعًا معلومًا.

القسم الثالث:

اشتراط ما ليس من مصلحة العقد ولا مقتضاه مثل أن يشترط على المضارب المضاربة له في مال آخر، أو يأخذه بضاعة أو قرضًا أو أن يخدمه في شيء بعينه، أو يرتفق ببعض السلع مثل أن يلبس الثوب أو يركب الدابة، أو يشترط على المضارب ضمان المال أو سهمًا من الوضيعة أو أنه متى باع السلعة فهو أحق بها بالثمن، أو شرط المضارب على رب المال شيئًا من ذلك، فهذه كلها شروط فاسدة، فالشروط المنافية لمقتضى العقد تفسده كاشتراط رب المال العمل مع المضارب لأن هذا ينافي مقتضى العقد؛ إذ يقضي عقد المضاربة بتسليم المال للمضارب ليتولى فيه العمل [1] وخالف البعض حيث ذهبوا إلى القول بصحة هذا الشرط؛ إذ إن الشرط عندهم تمكين العامل من رأس المال، ولا يضر حين أذن أن يستقل أو يشاركه في العمل رب المال. وتفسد المضاربة أيضًا بكل شرط يؤدي إلى جهالة الربح؛ لأن من شروط صحة المضاربة

1) نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار لقاضي زادة – المطبعة الأميرية بمصر ١٣١٧هـ، ج٧ ص٦٢ – ٦٣، فتح المعين على شرح الكنز ج٣ ص١٩٠ – ١٩١.

(اشتراط جزء مشاع معلوم من الربح لكل من العامل ورب المال) ووجود الجهالة فيما يستحقه كل منهما من الربح أمر يفضي إلى النزاع؛ لأنه يؤدي إلى الغرر فتفسد به المضاربة.

ويرى فريق من العلماء [1] أن المضاربة تفسد بكل الشروط الفاسدة سواء أكانت تعود بجهالة الربح، أم كانت منافية لمقتضى العقد أم كانت زائدة على مقتضى العقد وفيها مصلحة لأحد العاقدين.

ومن الشروط الفاسدة تقييد المضارب بالاتجار في صنف معين غير عام الوجود في محل العقد، أو أنه ينقطع حينًا ويوجد حينًا آخر أو جرى التقييد بالتعامل مع شخص معين، وعللوا فساد المضاربة في هذه الأحوال بأن في هذا الشرط تحجيرًا على المضارب منافيًا لسنة القراض، ولأن في مثل هذه الشروط منافاة لمقتضى عقد المضاربة من تسليم رأس المال إلى المضارب واستقلاله بالعمل.

الراجح: ولعل الراجح هو القول بأن الشرط متى كان داخلاً في صلب العقد وهو يمثل إرادة المتعاقدين، فلا يجوز إلغاء هذا الشرط مع تصحيح العقد بباقي أحكامه؛ لأن في هذا إهدارًا لإرادة المتعاقدين وإلزامًا لهما بما لم يلتزماه فيكون العقد فاسدًا ويحتاج في تصحيحه إلى إعادة التعاقد على وجه لا يعرض العقد إلى الفساد. ثم إن في إلغاء الشرط الفاسد مع تصحيح العقد فتحًا لباب المنازعة بين المتعاقدين.

وعلى هذا فإن المضاربة تفسد بكل الشروط الفاسدة ويطبق عليها أحكام المضاربة الفاسدة [2] .

***

---

١) المالكية: المدونة ج١٢ ص١١٨، المنتقى ج٥ ص١٥٩، الشرح الكبير للدردير ج٣ ص٤٧٣، الشافعية: فتح العزيز للرافعي ج١٢ ص١٤، نهاية المحتاج للرملـــي ج٤ ص١٦٤.

٢) بدائع الصنائع للكاساني ٣٦٠٢/٨، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٥٢٠/٣، مغني المحتاج شرح المنهاج للخطيب الشربيني ٣١١/٢، المغني لابن قدامة ١٧٩/٧ وما بعدها.

المبحث الثالث

انتهاء المضاربة

عقد المضاربة من العقود الجائزة التي يثبت الحق فيها لكل من المتعاقدين في فسخ العقد متى شاء، وذلك لتضمنها معنى الوكالة مع خلاف لفريق من العلماء في بعض الحالات، وعلى هذا فقد يكون انتهاء عقد المضاربة لأسباب اختيارية أو لأسباب قهرية.

فمن الأسباب الاختيارية: الفسخ بمحض إِرادة أحد المتعاقدين. وأما الأسباب القهرية: فيكون بانفساخ العقد لأمر خارج عن إِرادة المتعاقدين، أو لهلاك رأس المال الذي هو محل العقد.

أما ما يعود على أحد طرفي العقد فهو الموت حقيقة أو حكمًا أو فقدان الأهلية كالجنون المطبق أو نقص الأهلية كالحجر عليه بسفه أو الحجر على رب المال بالفلس.

أما ما يعود على رأس المال فهو هلاكه قبل التصرف فيه.

ولما كانت الأحكام تتفاوت بناء على تفاوت الأسباب فلعل من المفيد اتباع كل سبب بأحكامه.

السبب الأول: الفسخ بمحض إرادة أحد المتعاقدين:

اتفق الفقهاء على أن المضاربة عقد جائز يثبت فيه الحق لكل من المتعاقدين في الفسخ بشرط إِعلام الطرف الآخر برغبته في الفسخ؛ لأن المضاربة تصرف في مال غيره بإِذنه كالوكالة والوديعة؛ لأنه لا ضرر من الفسخ على أي من العاقدين؛ إِذ فسخ المضاربة قبل العمل رفع للعقد قبل أن تتقرر أحكامه فيعود المال إِلى ربه ولا يلحق المضارب ضررًا لأنه لم يعمل شيئًا.

وفسخ المضاربة بعد التصفية لا يلحق ضررًا بأحد المتعاقدين؛ إذ إنه حينئذ قد ظهر ما في هذه الشركة من ربح أو خسارة فيستعيد رب المال ماله ويأخذ المضارب نصيبه من ربح إن وجد.

وأما عند عدم تصفية العروض وتبين الربح من الخسارة فيرى فريق من العلماء أن المضاربة لازمة حتى تتم التصفية ويتبين الأمر جليًا فيما يتصل بالربح أو الخسارة فلا يملك رب المال ولا المضارب الفسخ لأنه يلحق الضرر بالآخر، فإن جاء الفسخ من قبل رب المال لحق الضرر بالمضارب لأن له حقًّا فيما يكون في العروض من ربح، وهذا الحق لا يتبين إلا ببيعها، والفسخ من العامل يلحق ضررًا برب المال لأن من حقه أن يعود إليه رأس ماله نقدًا على حالته التي خرج من يده عليها [1] مع نصيبه مما قسم اللّه من الربح.

وإذا، فمتى تمت تصفية المضاربة فإنها تنفسخ بإرادة أحد المتعاقدين ويقسم الربح بينهما إن وجد بحسب ما جرى عليه الاتفاق، وإن لم يكن هناك ربح أعيد رأس المال أو ما بقي منه إلى ربه.

وأما قبل إتمام التصفية فإن اتفق كل من رب المال والعامل على قسمة العروض أو بيعها – جاز ذلك وعمل باتفاقهما لأن الحق لهما.

وأما إذا اختلف العاقدان في بيع العروض وعدمه فقد يتوجه القول بإجبار المضارب على البيع وتقاضي الديون وإلزام رب المال على تمكين المضارب من ذلك مطلقًا سواء أتحقق الربح أم لم يتحقق وسواء أكان رأس المال ناضًّا والعروض من الربح أم كانت العروض من رأس المال وسواء أسقط المضارب حقه من الربح أم لا رعاية لحق العاقدين معًا ودرءًا للضرر عنهما. ولا يمنع من ذلك القول بقياس المضاربة على الوكالة؛ لأنه قياس مع الفارق لأن الوكيل متبرع بالعمل غالبًا وعمله مقصود للموكل فلا يترتب على فسخ الوكالة قبل تمام العمل ضرر بالوكيل؛ لأنه لا يترتب له أي حق على الموكل كما لا يترتب عليه ضرر بالموكل؛ لأن ما حصل من عمل الوكيل مقصود له

---

١) بدائع الصنائع ٣٦٥٥/٨، بداية المجتهد لابن رشد ٢١١/٥، المهذب ٣٩٥/١، المحلى لابن حزم ٢٤٩/٨.

ويمكنه إتمامه وهذا بخلاف المضاربة، فإن المضارب يعمل طامعًا في الربح ولا قصد لرب المال من ذات عمل المضارب ففسخها قبل تنضيض المال يلحق الضرر بالمضارب؛ إذ يفوت فرصة تحقيق الربح كما يلحق الضرر برب المال لأنه يحرمه من أخذ ماله ناضًّا ويحمله عناء بيع العروض فافترقا. والعلم عند اللّه تعالى.

السبب الثاني: موت أحد العاقدين:

إذا توفي أحد طرفي عقد المضاربة وكان مالها ناضًّا فإنها تنفسخ بالاتفاق؛ لأن هذه الشركة مبنية على إذن رب المال للمضارب في التصرف بالمال فهو صاحب الولاية على هذا المال وبوفاته يزول حقه في الولاية وتنتقل الولاية إلى الورثة. وإذا توفي العامل انتهى تصرفه؛ إذ لا يتصور حصول التصرف منه، وكلا الأمرين مبطل للمضاربة كالوكالة (١) .

أما إذا حدثت وفاة أحد المتعاقدين قبل تصفية مال المضاربة فللفقهاء في هذا قولان:

الرأي الأول: إن المضاربة تنفسخ في الحال ويجب تصفية أموال الشركة لمعرفة ما فيها من ربح، وإعطاء كل ذي حق حقه، وهذا رأي الجمهور (٢) .

الرأي الثاني: إن المضاربة عقد يورث فلا ينفسخ بموت أحد العاقدين بل يبقى العقد قائمًا حتى تتم تصفية مال المضاربة (٣) .

ويلحق بالموت الحقيقي الموت الحكمي بردة أحد العاقدين عن الإسلام؛ لأنه إن كان رب المال فقد زالت ولايته على المال وإن كان المضارب فقد سقط حقه في التصرف (٤) .

ولعل الراجح هو الإبقاء على شركة المضاربة حتى تجرى تصفية المال فتستمر

---

١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ٣٦٦٢/٨، كشاف القناع عن متن الإقناع ٥١٢/٣، المحلى لابن حزم ٢٤٩/٨.

٢) المصادر السابقة.

٣) بداية المجتهد ٢١١/٢، حاشية الدسوقي على شرح الكبير للدردير ٥٣٦/٣، القوانين الفقهية لابن جزي، ص ٢٨٣.

٤) تكملة رد المحتار على الدر المختار ٣٠٨/٨.

المضاربة سواء أتمت تصفية المال أم لم تتم ليستمر العقد والعمل بالشركة، ولا سيما أن الفقه الحنبلي قد قال بجواز المضاربة بعروض التجارة وجعل قيمتها رأس مال للمضاربة، فتكون قد قومت تقويمًا حكميًّا بمثل رأس المال وبموافقة جميع الأطراف، فتجوز المضاربة بها إذ لا مقتضى للمنع، والله أعلم.

السبب الثالث: فقدان أهلية أحد العاقدين :

يقوم عقد المضاربة على أركان منها: الإيجاب والقبول، ولا يصح كل من الإيجاب والقبول إلا من كامل الأهلية وهو: الحر البالغ العاقل الرشيد، ولا بد من استمرار كمال الأهلية حتى ينتهي التعاقد، فإذا طرأ ما يخل بالأهلية أو ينقصها انفسخ العقد، فإذا اعترى أحد طرفي العقد ما يخل بأهلية الأداء عنده بأن جن جنونًا مطبقًا يستمر أيامًا فأكثر أو أصابه العته أو طرأ عليه السفه السفه: هو العمل بخلاف موجب الشرع وهو اتباع الهوى وترك ما يدل عليه العقل. والسفيه: الذي لا يحسن التصرف في ماله والذي يبذر ماله وينفقه فيما لا ينبغي، انفسخ العقد؛ لأن المضاربة قائمة على تصرف المضارب بإذن رب المال، فإذا أصابه ما يخل بأهلية الأداء، فقد بطلت أهليته.

فإذا جن أحدهما أو أصابه عته انفسخت المضاربة؛ لأنها في معنى الوكالة، والوكالة تبطل بما يخل بأهلية أحد المتعاقدين، وإذا حجر على رب المال أو المضارب للسفه بطلت المضاربة، وعلى هذا فإن حجر على رب المال للسفه انقضت المضاربة وينعزل المضارب، وكذا الحكم إذا حجر على المضارب للسفه؛ لأن رب المال إنما رضي برأيه لكمال عقله ورشده وحسن تصرفه، فلما طرأ عليه السفه زال عنه حسن التصرف.

فيكون الحجر عليه منهيا لعقد المضاربة لعدم صلاحيته حينئذ للتصرف فيأخذ الحجر للسفه حكمًا لحجر للعته والجنون عند أكثر أهل العلم [1] ؛ لأنه إن كان الخلل قد أصاب رب المال فقد منع من التصرف في ماله، ومنه مال المضاربة فينفسخ العقد.

---

١) المبسوط للسرخسي ١٥٧/٢٤، تكملة فتح القدير ٣١٤/٧، الدر المختار شرح تنوير الأبصار ٣٠٦/٨، شرح الخرشي ٢٠٣/٦، شرح منهج الطلاب للإمام النووي ٢٣٤/٣، نهاية المحتاج شرح المنهاج ٣٢٨/٥، المغني ١٧٤/٧، كشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي ٤٣٦/٣، المحلى لابن حزم ١٤٩/٨ الشركات في الفقه الإسلامي للأستاذ علي الخفيف ص١٠٢.

وإن طرأ ما يخل بالمضارب انفسخ العقد كذلك؛ لأنه لا يجوز له ابتداء العقد والحالة هذه فلا يجوز الاستمرار به متى أصيب بما يزيل أهليته أو ينقصها.

هذا ما يتصل ببيان آثار الجنون والعته والسفه على المضاربة، أما الإغماء فلا يؤثر في سلامة العقد واستمراره؛ لأن الإغماء ملحق بالنوم فلا يبطل به عقد المضاربة، ولأنه حالة تنتاب الإنسان لظروف جسدية طارئة بسبب ضعف أو إرهاق ونحوه ثم يفيق بعدها مكتمل القوى العقلية، فليس الإغماء ناشئًا عن عاهة أو آفة، ولكنه يلحق بالنوم ومن ثم فلا يخل بالأهلية ولا ينقصها.

السبب الرابع: الحجر بالفلس على رب المال:

إذا منع رب من التصرف في أمواله حفظًا لحقوق الغرماء، فإن أمواله تباع لتقسم بين الدائنين، إذًا الحجر على المدين في أمواله يؤدي إلى إنهاء عقد المضاربة؛ لأن رأس مال المضاربة من جملة ما يملكه رب المال. فإذا حجر عليه فقد منع من التصرف في جميع أمواله إيفاء لحقوق دائنيه؛ لأن الحجر على أمواله ينهي ولايته عليها ومال المضاربة منها.

وهذا بخلاف الحجر على المضارب فإنه لا تنتهي به المضاربة؛ لأنه يتصرف بصفته وكيلاً عن رب المال والحجر للفلس لا يمنع أن يكون المحجور عليه وكيلاً لغيره؛ لأن الحجر يتناول المال، وليس للعامل في المضاربة مال يقع عليه الحجر، وإنما يتصرف في أموال غيره ولا يحجر عليه في التصرف بأموال غيره، وبالحجر على رب المال تنفسخ المضاربة ويكون العامل مقدمًا على سائر الغرماء في استيفاء نصيبه من الربح؛ لأن حقه متعلق بالربح المستفاد من رأس المال بالمضاربة فيكون مقدمًا على غيره مثل تقديم المرتهن في العين المرهونة [1] .

السبب الخامس: هلاك المال قبل تصرف المضارب:

متى تلف رأس مال المضاربة بلا تعد أو تفريط من المضارب، وقبل أن يتصرف فيه فقد زال محل العقد فتنفسخ المضاربة [2] .

١) المصادر السابقة.

٢) بدائع الصنائع للكاساني ٣٦٦٤/٨، مغني المحتاج للخطيب الشربيني ٣١٩/٢، كشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي ٥٠٨/٣.

المبحث الرابع

حساب الربح والخسارة والنفقات وتحمل التبعات

حساب الربح والخسارة :

عقد المضاربة شركة بين رب المال والعامل يستحق فيها رب المال الربح بماله، ويستحق المضارب الربح بعمله. وعلى هذا فالربح مشترك بينهما على ما يقضي به الشرط المتفق عليه، وحصة كل منهما من الربح جزء مشاع معلوم، ويتحمل رب المال الخسارة إذا حصل تلف في رأس المال من غير تعد ولا تقصير، لأن هلاك أي مال أو نقصه إنما يكون على صاحبه، وعلى هذا فاشتراط الاشتراك في الوضيعة بين رب المال والعامل أمر غير جائز.

وعقد المضاربة عقد على الاشتراك في الربح ولهذا فلا تتحقق الشركة إلا بظهور الربح وثبوت حصة العامل منه.

ولكن هل يملك العامل حصته بمجرد ظهور الربح أو يتوقف الأمر على قسمة الربح بين رب المال والعامل، واستلام رب المال ماله كاملاً وحينئذ يتقرر ملك العامل في نصيبه من الربح ؟ أو أن العامل يملك حقه من الربح بمجرد ظهوره دون التوقف على القسمة غير أن هذا الملك لا يستقر إلا بالقسمة ؟ خلاف بين العلماء.

وإذا حدث نقص في رأس المال بعد المضاربة جبر من الربح، أما الوضيعة فهي على رأس المال لا يسأل عنها المضارب إلا إذا كانت الخسارة نتيجة تعديه أو تقصيره لأنه أمين، ولا ضمان على الأمين إلا بالتعدي أو التقصير.

نفقة المضارب:

على المضارب أن يبذل قصارى جهده في سبيل تنمية المال والوصول إلى الكسب

والربح بكل الوسائل المشروعة بمختلف أساليب التجارة، سواء تحقق ذلك وهو مقيم في البلد أو لم يتحقق إلا بالسفر، فإذا تسلم رأس المال وخرج للتجارة وجبت له النفقة المعتادة من أجور وسائط النقل والسكن والطعام والكسوة بما جرى به العرف دون إسراف أو تبذير، ولا يسقط حقه في النفقة إلا إذا أقام في بلده الأصلي بين أهله وذويه ومارس التجارة، ومثل ذلك إذا اتخذ موطنًا جديدًا محلًّا لإقامته الدائمة. وإذا أنفق من ماله فإن له الحق في الرجوع على مال المضاربة إلا إذا هلك رأس المال فليس له الرجوع على رب المال؛ لأن النفقة الواجبة للمضارب إنما وجبت له في مال المضاربة لا في ذمة رب المال [(١)] ويرى بعض الفقهاء أن المضارب لا حق له في النفقة في مال المضاربة حضرًا ولا سفرًا إلا بالشرط اكتفاء بما يناله من الربح [(٢)] .

١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ٣٥٩٧/٨ وما بعدها، الشرح الكبير للدردير ٥٣٠/٣، نهاية المحتاج ٢٣٦/٥، كشاف القناع عن متن الإقناع ٥٢٠/٣، الشركات في الفقه الإسلامي للأستاذ علي الخفيف، ص٨٥ وما بعدها.

٢) المصادر السابقة.

الخاتمة

دور المضاربة في الحياة المعاصرة

عقد المضاربة يعد بحق المدخل لتصحيح الكثير من المعاملات المصرفية التي يشوبها التعامل بالفائدة الربوية، حتى تكون متفقة مع أحكام الشريعة المطهرة. فأثر المضاربة ظاهر جلي في إخضاع استثمار المصارف الربوية لأحكام الشريعة، بحيث يمكن استثمار الأموال في نطاق عقد المضاربة، ويمكننا الإفادة من عقد المضاربة في الكثير من مجالات الحياة المتصلة بأساليب تنمية المال واستثماره، ونكتفي بالحديث عن مجالين من مجالات الاستثمار:

الأول: دور المضاربة في الاستثمار المصرفي المعاصر.

الثاني: أثر عقد المضاربة في شركات الاستثمار.

أولاً: دور المضاربة في الاستثمار المصرفي المعاصر:

تقوم المصارف بأعمال كبيرة لها آثارها في حياة الناس الاقتصادية، فهي وعاء واسع تصب فيه الأموال فتهيأ للاستثمار والتنمية بالإضافة إلى الكثير من الخدمات المتنوعة التي تؤديها للناس، ومما لا ريب فيه أن نشاطات هذه المصارف مقترنة بالفوائد الربوية المحرمة شرعًا ومن الممكن إنشاء مصرف إسلامي مبرأ من الربا على أساس عقد المضاربة، ويؤدي الدور نفسه الذي تؤديه المصارف الربوية حاليًّا مع سلامته من المعاملات المحرمة، بل إنه قد أمكن فعلاً إقامة مصارف إسلامية أثبتت وجودها وقامت بدور كبير وقدمت خدمات جليلة وعائدات طيبة فاقت الفوائد التي تحققها المصارف الربوية، والأمثلة على هذا عديدة (ذكرنا مثلاً منها بهامش رقم ٨٠).

فعقد المضاربة يستطيع القيام بدور بارز في إخضاع الاستثمار المصرفي المعاصر لأحكام الشريعة الإسلامية الخالدة، بحيث تستطيع المصارف على أساس هذا العقد تجميع الأموال من مصادر متعددة وتشغيل هذه الأموال تلبية لحاجات رجال الأعمال

والمستثمرين للأموال دون الوقوع في الربا، حيث يلتقي رأس المال بالجهد البشري لتكون ثمرة هذا التعاون المبارك قسمة عادلة بينهما دون أن يطغى أحد العنصرين على الآخر. ولعل ذلك يتم بجمع الأموال على أساس جواز تعدد أصحاب رؤوس الأموال وتعدد المضاربين كذلك، فتجتمع الأموال في المصرف وتسخر لأغراض الاستثمار ويستطيع المصرف تحقيق غرضه هذا باتباع طريقتين أو إِحداهما:

الطريقة الأولى:

فتح الباب لتقبل الأموال من كل راغب في استثمار أمواله ويعمل بهذه الأموال مضاربة بجزء شائع من الربح، على أن يفوض أرباب الأموال المصرف تفويضًا مطلقًا في استثمار هذه الأموال بالطرق المشروعة، وتكون علاقة أرباب الأموال بالمصرف الإِسلامي كعلاقة رب المال بالمضارب في المضاربة الخاصة المنفردة؛ أي أن المصرف حينئذ يعتبر مضاربًا يستغل هذه الأموال المجتمعة ويستثمرها بالطرق المشروعة في سائر المجالات التجارية أو الصناعية أو الزراعية أو غيرها من وجوه الاستثمار، وذلك بما لديه من أجهزة إِدارية وفنية، على أن يكون للمصرف حصة شائعة من الربح والباقي يقسم بين أرباب الأموال بنسبة رؤوس أموالهم، وليس في هذا إِخلال بالعلاقة القائمة بين رب المال والمضارب من ناحية تعدد رؤوس الأموال؛ لأن كل من تقدم إِلى المصرف لتقديم أمواله واستثمارها قد أعلن ضمنًا قبوله لشروطه التي منها قبول الأموال من الجميع، فيكون هذا إِذنًا من رب المال بخلط أمواله مع أموال غيره واستثمارها جميعًا بما يحقق الكسب والربح، وواضح من هذه الطريقة أن المصرف وحده هو العامل الذي يقوم بالاستثمار بما لديه من الأجهزة الفنية والإِدارية.

الطريقة الثانية:

أن يقوم المصرف بدراسة مشروعات استثمارية معينة صناعية أو تجارية أو زراعية أو غيرها مع بيان جدواها الاستثمارية ويدعو أهل الخبرة إِلى القيام بها على أن يمدهم بالمال الذي تجمع لديه من المستثمرين وعليهم وحدهم إِدارتها واستغلالها، على أن يكون للمصرف حصة شائعة في الربح وتعتبر هذه الحصة ربح رؤوس أموال

المستثمرين لدى المصرف يقتسمها معهم حسب اتفاقهم، وهذه الطريقة مشروعة؛ إذ يقرر الفقهاء بالإجماع أن المضارب له أن يضارب غيره برأس المال كله أو ببعضه بإذن رب المال وتفويضه، وبهذا تتسع دائرة الربح والاستثمار، إذ يمكن للمصرف الإسلامي أن يبرم عددًا من عقود المضاربات في حدود رأس المال الموجود لديه وبالشروط التي يتفق عليها مع كل مضارب على حدة، فإذا حقق المضارب الثاني ربحًا اقتسمه مع المصرف على ما جرى عليه الاتفاق، وإن خسر دون تعمد منه أو تقصير أو مخالف لشروط المصرف لم يضمن شيئًا من رأس المال واحتمل المصرف ما أصاب رأس المال من نقص أو خسارة، مع العلم بأن احتمال الخسارة نادر جدًّا بسبب قيام هذه المشروعات على أسس علمية سليمة مدروسة دراسة جيدة تنأى عن الخسارة.

وهذا العقد قائم بطبيعته على التلاقي بين رأس المال من جهة والعمل البشري من جهة أخرى وما يتحقق ثمرة لهذا الالتقاء من الربح يكون مشتركًا بين الطرفين، فهو قائم على أساس الشركة في الربح المتحقق بالعمل وليس على أساس الفائدة المضمونة كما هو متبع في المصارف الربوية، وفي هذا تقدير لجهد الإنسان واعتراف بأن الجهد البشري عنصر مقابل لرأس المال في عملية الإنتاج لا غنى لأحدهما عن الآخر، فيستطيع ذوو الكفاءات والمقدرة الفائقة والخبرة الواسعة والأمانة أن يجدوا في ظل عقد المضاربة المال اللازم الذي يعملون فيه ليحققوا الربح لهم ولأرباب الأموال مما يحقق للمجتمع النفع والفائدة، وفي هذا إيجاد قدر من التوازن بين فئات الأمة وتقدير لجهد الإنسان وحماية لكرامته وإتاحة لفرصة الضرب في الأرض والابتغاء من فضل اللَّه ومنع لاحتكار الأموال وسيطرة فئة قليلة من الناس على من دونهم من البشر، ومنع استغلال الإنسان بالفوائد الربوية التي صارت في عصرنا أشد وطأة من ربا الجاهلية، وصدق اللَّه العظيم القائل في محكم التنزيل:

﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ﴾ [1] .

---

١) سورة الطلاق /٢ – ٣.

ثانيًا: أثر عقد المضاربة في شركات الاستثمار:

ولما كان قد أمكن لعقد المضاربة إنشاء مصارف إسلامية خالية من الربا وشبهته تقوم بالنهوض بالاقتصاد وفق مبادئ الشريعة الإسلامية الغراء، فإن هذا الأسلوب من التعامل قادر على إنشاء شركات استثمارية ضخمة يكون رأس مالها من طرف ويتولى الإدارة والاستثمار طرف آخر، ولكل منهما قدر مشاع من الربح وفق ما يجرى عليه الاتفاق. ويمكن لهذه الشركات أن تأخذ الشكل التعاقدي الفردي أو الجماعي، فإذا تم الاتفاق بين عدد من أرباب الأموال على دفع أموالهم أو جزء منها إلى جهة تتولى استثمارها على جزء مشاع من الربح كان هذا التعاقد في صورة العقد المنفرد بالرغم من تعدد أصحاب الأموال ويكون المستثمر بمثابة المضارب تنطبق عليه أحكام المضاربة.

ويكون لشركة الاستثمار هذه بوصفها مضاربًا مفوضًا استثمار الأموال وحدها أو بمشاركة الغير أو بدفع المال للغير مضاربة، وتتولى مباشرة عموم التجارة في أوجه الاستثمار المشروعة، ولا شك أن هذه من الطرق المشروعة لاستثمار الأموال والاستغناء بها عن الطرق المحرمة من أوجه الاستثمار المعاصر.

وبعد، فهذه عجالة تضمنت خلاصة لمسائل المضاربة بشروطها وأركانها وجملة من أحكامها وبيان أثرها في تخليص الناس من المعاملات الربوية، والله نسأل العون والتوفيق والسداد والرشاد، وأن يعلمنا ما ينفعنا وينفعنا بما علمنا، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى اللَّه وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس بأهم المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانيًا: معاجم اللغة:

١ – القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي المتوفى ٨١٧ هـ.

٢ – لسان العرب لجمال بن محمد بن مكرم بن منظور المتوفى ٧١١ هـ.

٣ – مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي.

٤ – المعجم الوسيط – إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

ثالثًا: كتب السنة:

١ – الموطأ للإمام مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩ هـ.

٢ – المنتقى شرح الموطأ لأبي الوليد سليمان الباجي، ط / السعادة بالقاهرة.

٣ – سنن ابن ماجه – أبو عبد اللَّه محمد بن يزيد بن ماجه المتوفى سنة ٢٧٣هـ ط / عيسى الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٣هـ.

٤ – منتقى الأخبار للمجد ابن تيمية.

٥ – نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار لمحمد بن علي الشوكاني المتوفى ١٢٥٥هـ.

رابعًا: كتب الفقه:

أ – الفقه الحنفي:

١ – المبسوط لمحمد بن أحمد بن سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٣٨هـ.

٢ – بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني المتوفى سنة ٥٨٧هـ، مطبعة الإمام بالقاهرة.

٣ – تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، المتوفى سنة ٧٤٢هـ.

٤ – الاختيار لتعليل المختار لمجد الدين الموصلي.

ب – الفقه المالكي:

١ – المدونة الكبرى – رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم عن مالك بن أنس.

٢ – بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المتوفى سنة ٥٩٥هـ.

٣ – التاج والإكليل شرح مختصر خليل لأبي عبد اللّه محمد العبدري الشهير بالمواق المتوفى سنة ٨٩٧ هـ.

٤ – مواهب الجليل شرح مختصر خليل لأبي عبد اللّه محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب المتوفى سنة ٩٥٤ هـ.

٥ – الشرح الكبير على مختصر خليل لأحمد بن محمد بن أحمد العدوي الشهير بالدردير المتوفى سنة ١٢٠١هـ.

٦ – حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المتوفى سنة ١٢٣٠هـ.

جـ – الفقه الشافعي:

١ – الأم لأبي عبد اللّه محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ.

٢ – المضاربة لعلي بن محمد بن حبيب الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠ هـ تحقيق عبد الوهاب حواس – دار الوفا للطباعة.

٣ – المهذب لإبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ.

٤ – فتح العزيز شرح الوجيز لأبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي المتوفى سنة ٦٢٣هـ.

٥ – أسنى المطالب شرح روض الطالب لزكريا بن محمد الأنصاري المتوفى سنة ٩٢٦هـ.

٦ – مغني المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين محمد بن أحمد الشربيني الخطيب المتوفى سنة ٩٧٧هـ.

٧ – نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي المتوفى سنة ١٠٠٤هـ.

د – الفقه الحنبلي:

١ – المغني لأبي محمد عبد اللَّه بن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠هـ. تحقيق د / عبد اللَّه التركي، د / عبد الفتاح الحلو.

٢ – الفروع لأبي عبد اللَّه بن مفلح المتوفى سنة ٧٦٣هـ.

٣ – منتهى الإرادات لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الشهير بابن النجار المتوفى سنة ٩٧٢هـ.

٤ – كشاف القناع على متن الإقناع لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي المتوفى سنة ١٠٥١هـ.

هـ – الفقه العام:

١ – المحلى لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ.

٢ – مجموع الفتاوى للإمام شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ – جمع كل من فضيلة الشيخ عبد الرحمن بن عبد العزيز بن قاسم رحمه الله ، وابنه فضيلة الشيخ محمد حفظه اللَّه.

٣ – إعلام الموقعين عن رب العالمين للإمام ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هـ.

٤ – زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيم.

٥ – الشركات في الفقه الإسلامي للشيخ علي الخفيف.

٦ – الشركات في الشريعة الإسلامية للدكتور عبد العزيز عزت الخياط.

٧ – السلم والمضاربة من عوامل التيسير في الشريعة الإسلامية للدكتور زكريا محمد الفالح القضاة.

***

أحكام تحلي النساء والرجال والأطفال بالذهب والفضة

إعداد الدكتور

أحمد بن عبد العزيز الحليبي

أستاذ مساعد بكلية الشريعة

والدراسات الإِسلامية بالأحساء

(مقدمة)

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فهذه رسالة في أحكام تحلي النساء والرجال والأطفال بالذهب والفضة، جمعتها من كتب فقه المذاهب الأربعة وشروح أحاديث الأحكام، تيسيرًا على من يروم البحث عن معرفة هذه الأحكام، ورغبة في بيان ما اشتبه على بعض الناس حكمه من استعمالات الذهب والفضة، خصوصًا بعد توسع الصناعة حديثًا في استخدام هاتين المادتين، ولا سيما الذهب في صناعة الأواني والحلي والتطريز والتمويه والتطعيم.

وقد تناولت بحث هذه الأحكام في تمهيد وأربعة فصول وخاتمة على ما يلي:

التمهيد وبحثت فيه معنى التحلي، وحكم اتخاذ آنية الذهب والفضة للزينة وغيرها، وفق ما يلي:

١ - التحلي والحلي من حيث التعريف وحكمة التشريع.

٢ - حكم اتخاذ آنية الذهب والفضة للزينة وسائر الاستعمالات.

الفصل الأول: يبحث في حكم التحلي بالذهب والفضة للنساء.

الفصل الثاني: يبحث في حكم تحلي الرجال بالذهب.

الفصل الثالث: يبحث في حكم تحلي الرجال بالفضة.

الفصل الرابع: يبحث في حكم تحلي الأطفال بالذهب والفضة.

خاتمة: اشتملت على أهم النتائج التي تم التوصل إليها.

والله أسأل أن يرزقني إخلاصًا فيما قصدت، وصوابًا فيما اجتهدت، وأن يعفو عما وقعت فيه من زلل، وأن يهديني إلى الحق.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

د / أحمد بن عبد العزيز الحليبي

التمهيد

معنى التحلي وحكم اتخاذ آنية الذهب والفضة للزينة وغيرها

١ – التَّحَلِّي والحُليّ من حيث التعريف وحكمة التشريع:

تَحَلَّى بالحَلْي: أي تزيَّن. و (الحَلْيُ): ما تُزُين به من مصوغ المعدنيات أو الحجارة الكريمة. وهو مفرد، ويجوز أن يكون جمعًا، وتكون الواحدة (حَلْيَة) كَشَرْية وشَرْي، وهَدْيَة وهَدْي.

وإذا كان مفردًا كان جمعه (حُلِيّ) ومنه **قوله تعالى** : ﴿ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ﴾ [1] مثل ثَدْيٍ وثُديٍّ، وقد تكسر الحاء لمكان الياء مثل عِصِيٍّ، وقرئ " من حِلِيِّهم عجلاً جسدًا له خوار " [2] .

ويقال: حَلِيَت المرأةُ حَلْيًا أي لَبِسَتْه، والحِلْيَة بكسر الحاء الصفة [3] .

فالتحلي: اتّخاذ نوع من أنواع الزينة الظاهرة المتخذة من مصوغات المعدنيات النفيسة والحجارة الكريمة. وهي إما أن تكون مفردة كالقلادة والخاتم والسوار، وإما أن تكون تابعة كالنقش بأسلاك الذهب والفضة، والتطريز بخيوط الحرير.

ومما هو معلوم أن التزين بالمباح من إظهار النعمة، وهو مما رغب فيه الإسلام، قال تعالى: ﴿ يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ . قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَـٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [4] .

والزينة في الآيتين الكريمتين: اللباس وهو ما يواري السوأة، وما سوى ذلك من

---

١) سورة الأعراف /١٤٨.

٢) لسان العرب لابن منظور ٢/٩٨٤.

٣) القاموس المحيط للفيروز آبادي ٤/٣٣٢.

٤) سورة الأعراف /٣١ – ٣٢.

جيد البز والمتاع [1] ففي الآية الأولى نص على الترغيب في الزينة، قال عمر [2] – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ –: (إذا وسع اللَّه فأوسعوا) [3] وفي الآية الثانية ردّ على من حَرّم شيئًا من الملابس والمآكل والمشارب من تلقاء نفسه من غير شرع اللَّه [4] ودلالة على جواز لباس الرفيع من الثياب وغيرها، والتجمل بها [5] مما اعتاد الناس لبسه.

والتزين باللباس محبب إلى النفس البشرية، وليس كل ما تحبه النفس يذم، وإنما يذم ما نهى عنه الشرع؛ فإن الإنسان يحب أن يرى جميلاً، وذلك حظ للنفس لا يلام فيه الإنسان [6] يقره الإسلام، ويحبه اللَّه تعالى، قال رسول اللَّه – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ –: « لاَ يَدْخُلِ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ. قَالَ رَجُلٌ: إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا، وَنَعْلُهُ حَسَنًا. قَالَ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ –: إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ [7] » .

والزينة مطلوبة من الرجال إلى حد لا مبالغة فيه ولا سرف، ولا يخرج الرجل عن صفات الصلابة والقوة والبأس، وهي للنساء أوسع وأدعى لحاجتهن للتزين للأزواج، بل الزينة من أظهر صفاتهن، وأبرز أخلاقهن، قال تعالى: ﴿ أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلۡحِلۡيَةِ وَهُوَ فِي ٱلۡخِصَامِ غَيۡرُ مُبِينٖ ﴾ [8] قال ابن عباس [9] – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا – " هن الجواري زيّهن غير زيّ الرجال " [10] قال المفسرون: (المراد بذلك البنات، فإنهن ربين في الحلي) [11].

١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/٢١٠.

٢) هو الفاروق القرشي، ثاني الخلفاء الراشدين، استشهد بالمدينة سنة ٢٣هـ. الإصابة لابن حجر ٧/٧٤.

٣) رواه البخاري في الصلاة باب الصلاة، في القميص والسراويل... إلخ ١/١٦٤.

٤) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/٢١١.

٥) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/١٩٦.

٦) المرجع نفسه ٧/١٩٧.

٧) رواه مسلم في الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه رقم (٩١) ١/٩٣.

٨) سورة الزخرف /١٨.

٩) ابن عم رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم –، ومن علماء الصحابة وفقهائهم، توفي بالطائف سنة ٦٨هـ. الإصابة لابن حجر ٦/١٣٠.

١٠) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٦/٧١.

١١) زاد المسير لابن الجوزي ٧/٣٠٦.

٢ – حكم اتخاذ آنية الذهب والفضة للزينة وسائر الاستعمالات:

قال الإمام النووي [١] أجمعت الأمة على تحريم الأكل والشرب في آنية الذهب والفضة وغيرهما من الاستعمال [٢] خلافا لداود [٣] فإنه قال: إنما يحرم الشرب دون الأكل. وهو مردود بحديث حذيفة بن اليمان [٤] ولفظه أن رسول اللّه – ﷺ – قال: « لاَ تَشْرَبُوا فِي آنِيَّةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، وَلاَ تَأْكُلُوا فِي صِحَافِهِمَا؛ فَإِنَّهَا لَهُمْ فِي الدُّنْيَا، وَلَكُمْ فِي الْآخِرَةِ [٥] » وحديث أم سلمة [٦] – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا – أن رسول اللّه – ﷺ – قال: « إِنَّ الَّذِي يَأْكُلُ وَيَشْرَبُ فِي آنِيَةِ الْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ إِنَّمَا يُجَرْجِرُ فِي بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ [٧] » قال النووي: هذان نصان في تحريم الأكل، وإجماع من قبل داود، حجة عليه [٨] .

وقد ردّ الشوكاني [٩] التعميم في تحريم سائر الاستعمالات؛ إذ يرى أن التحريم يقتصر على الأكل والشرب في آنية الذهب والفضة، فقال: (لا شك أن أحاديث الباب تدل على تحريم الأكل والشرب، وأما سائر الاستعمالات فلا، والقياس على

---

١) هو أبو زكريا يحيى بن شرف، من كبار علماء الشافعية، له تصانيف، توفي بنوى سنة ٦٧٦هـ. طبقات الشافعية للسبكي ٣٩٥/٨.

٢) المجموع ٢٥٠/١ والمغني لابن قدامة ٧٥/١ وذكر أنه لا يعلم خلافًا في التحريم، وبه قال الحنفية كما في حاشية ابن عابدين ٣٤١/٦ وقد ورد بلفظ الكراهة وهو يعني التحريم، وبه قال المالكية أيضًا كما في الشرح الصغير للدردير ٦١/١.

٣) هو أبو سليمان داود بن علي الأصبهاني الظاهري، إمام له أتباع وآراء، توفي ببغداد سنة ٢٧٠هـ. وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٥٥/٢.

٤) هو البسي، من كبار الصحابة، شهد أحدًا وما بعدها، توفي بالمدائن سنة ٣٦هـ. الإصابة لابن حجر ٢٢٣/٢.

٥) رواه البخاري في الأطعمة، باب الأكل في إناء مفضض ١٣٨/٧. ومسلم في اللباس والزينة، باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة رقم (٢٠٦٧) ١٦٣٧/٣.

٦) هي أم المؤمنين القرشية المخزومية اسمها هند، أسلمت قديمًا وهاجرت إلى الحبشة، توفيت سنة ٥٩هـ. الإصابة لابن حجر ٢٢١/١٣.

٧) رواه مسلم في اللباس والزينة، باب تحريم استعمال أواني الذهب والفضة رقم (٢٠٦٥) ١٦٣٤/٣.

٨) المجموع ٢٤٩/١.

٩) هو محمد بن علي، فقيه ولي قضاء صنعاء، ومات فيها سنة ١٢٥٠هـ. الأعلام للزركلي ٢٩٨/٦.

الأكل والشرب قياس مع فارق؛ فإن علة النهي عن الأكل والشرب هي التشبه بأهل الجنة حيث يطاف عليهم بآنية من فضة، وذاك مناط معتبر للشارع كما ثبت عنه لما رأى رجلاً متختمًا بخاتم من ذهب. فقال: « ارْمِ عَنْكَ حِلْيَةِ أَهْلِ الْجَنَّةِ (١) » وكذلك في الحرير وغيره، وإلا لزم تحريم التحلي والافتراش للحرير؛ لأن ذلك استعمال، وقد جوزه (٢) بعض القائلين بتحريم الاستعمال، وأما حكاية النووي للإجماع على تحريم الاستعمال فلا تتم مع مخالفة داود والشافعي (٣) في القديم (٤) وبعض أصحابه...

(وقال): إن الأصل الحل، فلا تثبت الحرمة إلا بدليل يسلمه الخصم، ولا دليل في المقام بهذه الصفة، فالوقوف على ذلك الأصل المعتضد بالبراءة الأصلية هو وظيفة المنصف) (٥) ولا سيما وقد أيّد هذا الأصل حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - « وَلَكِنْ عَلَيْكُمْ بِالْفِضَّةِ فَالْعَبُوا بِهَا (٦) » وشهد له حديث عثمان بن عبد اللَّه بن موهب (٧) قال: « أَرْسَلَنِي أَهْلِي إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ بِقَدَحٍ مِنْ مَاءٍ، فَجَاءَتْ بِجُلْجُلٍ (٨) مِنْ فِضَّةٍ، فِيهِ شَعْرٌ مِنْ شَعْرِ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - فَكَانَ إِذَا أَصَابَ الْإِنْسَانَ عَيْنٌ أَوْ شَيْءٌ بَعَثَ إِلَيْهَا بِإِنَاءٍ فَخَضْخَضَتْ لِتَشْرَبَ مِنْهُ، فَاطَّلَعْتُ فِي الْجُلْجُلِ فَرَأَيْتُ شَعَرَاتٍ حَمْرَاءَ " (٩) » وقد ذكر الكرماني (١٠) إنه يحمل على أن الجلجل كان مموهًا بفضة لا أنه

---

١) رواه الترمذي في اللباس ٢٤٨/٤ وقال حديث غريب، قال الأرناؤوط في حاشية جامع الأصول ٧١٥/٤: حديث حسن.

٢) سيأتي تفصيل حكم ذلك في المباحث التالية فيما يتعلق بالذهب والفضة.

٣) هو أبو عبد اللَّه محمد بن إدريس المطلبي، إمام مجتهد، ينسب مذهب الشافعية إليه، توفي سنة ٢٠٤هـ. تذكرة الحفاظ للذهبي ٣٦١/١.

٤) المجموع للنووي ٢٥٠/١.

٥) نيل الأوطار ٨٣/١.

٦) رواه أبو داود في الخاتم، باب ما جاء في الذهب للنساء ٩٣/٤، رواه أحمد ٣٣٤/٢ قال المنذري في الترغيب ٢٧٣/١: إسناده صحيح.

٧) هو التيمي مولاهم، المدني الأعرج، ثقة مات سنة ٦٠هـ. التقريب لابن حجر / ٣٨٥.

٨) الجلجل: هو الجرس الصغير الذي يعلق في أعناق الدواب وغيرها. النهاية لابن الأثير ٢٨٤/١.

٩) رواه البخاري في اللباس، باب ما يذكر في الشيب ٢٩٤/٧ بلفظ يختلف شيئًا يسيرًا عما هنا، وهذا اللفظ عزاه الشوكاني إلى البخاري في نيل الأوطار ٧٢/١، وهو أظهر في الاستدلال مما ورد في الصحيح المتداول لما ذكر ابن حجر في فتح الباري ٣٥٣/١٠ من أن الحميدي أورده في (الجمع بين الصحيحين) وبين أن رواة الصحيح سقط عليهم قوله: (فجاءت بجلجل) وبه ينتظم الكلام.

١٠) هو محمد بن يوسف، عالم بالحديث، شرح صحيح البخاري مات سنة ٧٨٦هـ. الدرر الكامنة لابن حجر ٣١٠/٤.

كان كله فضة، قال ابن حجر العسقلاني [1] هذا ينبني على أن أم سلمة كانت لا تجيز استعمال آنية الفضة في غير الأكل والشرب، ومن أين له ذلك وقد أجاز جماعة من العلماء استعمال الإناء الصغير من الفضة في غير الأكل والشرب [2] .

وقيل إن هناك علة أخرى لتحريم الاستعمال، هي الخيلاء، أو كسر قلوب الفقراء، وهي مردودة بجواز استعمال الأواني من الجواهر النفيسة، وغالبها أنفس وأكثر قيمة من الذهب والفضة، و لم يمنعها إلا من شذ، وقد نقل ابن الصباغ [3] في الشامل الإجماع على الجواز، وتبعه الرافعي [4] ومن بعده [5] .

. وقد وافق الشوكاني ما ذهب إليه الصنعاني [6] الذي قال: (والحق ما ذهب إليه القائل بعدم تحريم غير الأكل والشرب فيهما، إذ هو الثابت بالنص، ودعوى الإجماع غير صحيحة) [7] .

قلت: نقل الإمام النووي الإجماع على التحريم، ثم أورد في المسألة الخامسة من فصل يبحث هذا الحكم ما ورد من تردد واختلاف في التسوية في تحريم جميع أنواع الاستعمال، قال: (وحكى إمام الحرمين [8] عن والده أبي محمد [9] ترددا في جواز ذلك

---

١) هو أبو الفضل أحمد بن علي الكناني، بلغ الغاية في علوم عصره ولا سيما الحديث، توفي بالقاهرة سنة ٨٥٢هـ الضوء اللامع للسخاوي ٣٦/٢.

٢) فتح الباري ٣٥٣/١٠.

٣) هو عبد السيد بن محمد، الفقيه الشافعي، كان فقيه العراقيين في وقته، توفي ببغداد سنة ٤٧٧هـ. وفيات الأعيان لابن خلكان ٢١٧/٣.

٤) هو عبد الكريم بن محمد القزويني، فقيه من كبار الشافعية، توفي بقزوين سنة ٦٢٣هـ. الإعلام للزركلي ٥٥/٤.

٥) نيل الأوطار للشوكاني ٨٣/١.

٦) هو محمد بن إسماعيل الحسني الكحلاني، المعروف بالأمير، عالم في الحديث وغيره توفي بصنعاء سنة ١١٨٢هـ. الأعلام للزركلي ٣٨/٦.

٧) سبل السلام ٢٨/١.

٨) هو عبد الملك بن عبد اللّه الجويني، فقيه شافعي، برع في الأصول، توفي سنة ٤٧٨هـ. وفيات الأعيان لابن خلكان ١٦٧/٣.

٩) هو عبد اللّه بن يوسف الجويني، من علماء التفسير واللغة والفقه، توفي بنيسابور سنة ٤٣٨هـ. وفيات الأعيان لابن خلكان ٤٧/٣.

إذا كان من فضة – في المكحلة وظرف الغالية [1] – وأطلق الغزالي [2] خلافًا في استعمال الإناء الصغير كالمكحلة، و لم يخصه بالفضة، وكلامه محمول على ما ذكره شيخه، وهو التخصيص بالفضة) [3] فلعل الإجماع الذي يقصده مقيدًا بالأواني الكبيرة دون الصغيرة، إذ التسوية غير متحققة مع هذا الخلاف، وهو لا يخفى على الإمام النووي – رحمه الله –.

وفي الدر المختار عند الحنفية ما نصه: (وكذا يكره الأكل بملعقة الفضة والذهب والاكتحال بميلهما، وما أشبه ذلك من الاستعمال كمكحلة ومرآة وقلم ودواة ونحوها، يعني إذا استعملت ابتداء فيما صنعت له بحسب تعارف الناس وإلا فلا كراهة، حتى لو نقل الطعام من إناء الذهب إلى موضع آخر، أو صَبَّ الماء أو الدهن في كفه على رأسه ابتداء، ثم استعمله لا بأس به) [4] .

ولدى المالكية في أحد القولين جواز استعمال الإناء المموه بأحد النقدين؛ لأنه تبع [5] والاعتبار بالأصل، وهو المعدن المباح.

ولعل القول ببقاء سائر الاستعمالات على الحل غير ما ورد النص بتحريمه هو الراجح عملاً بقاعدة: أن الأصل في الأشياء الحل إلا ما حرمه الشارع [6] *لقوله تعالى* : ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ [7] وقول الرسول – ﷺ –: « مَا أَحَلَّ اللَّهُ فَهُوَ حَلاَلٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ، فَاقْبَلُوا مِنَ اللَّهِ عَافِيَتَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ لِيَنْسَى شَيْئًا [8] »

---

١) الغالية: هي أخلاط من الطيب. المصباح المنير للفيومي / ١٧٢.

٢) أبو حامد محمد الطوسي، الفقيه الشافعي، حجة الإسلام، توفي بالطابران قصبة طوس سنة ٥٠٥ هـ. وفيات الأعيان لابن خلكان ٢١٦/٤.

٣) المجموع ٢٥٠/١.

٤) الدر المختار لعلاء الحصكفي متن حاشية ابن عابدين ٣٤١/٦.

٥) الشرح الصغير للدردير ٦٢/١.

٦) الأشباه والنظائر للسيوطي / ٦٦، وغمز عيون البصائر للحموي ٢٢٣/١.

٧) سورة البقرة /٢٩.

٨) رواه البزار، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٥٥/٧: رجاله ثقات.

الفصل الأول

حكم التحلي بالذهب والفضة للنساء

أجمع علماء المسلمين على إباحة تحلي المرأة بالذهب والفضة [1] وخالف الشيخ ناصر الدين الألباني فقال: بتحريم التحلي بالذهب المحلق للنساء من خاتم وسوار وطوق وغيره [2] .

أدلة الإباحة ما يلي:

١ – عموم *قوله تعالى* : ﴿ أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴾ [3] قال مجاهد [4] (رخص للنساء في الحرير والذهب، وقرأ ﴿ أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴾ [5] " [6] وقال الإمام الكيا الهراس [7] (فيه دليل على إباحة الحلي للنساء، والإجماع منعقد عليه، والأخبار في ذلك لا تحصى) [8] .

٢ – حديث أبي موسى الأشعري [9] – رضي الله عنه – أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: « حُرِّمَ لِبَاسُ الْحَرِيرِ وَالذَّهَبِ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي، وَأُحِلَّ لِإِنَاثِهِمْ [10] » ووجه

---

١) صرح بالإجماع النووي في المجموع ٤٤٢/٤، والبيهقي في السنن الكبرى ١٤٢/٤، وبالإجماع على جواز تختمهن بالذهب ابن حجر في فتح الباري ٣١٧/١٠، وبإباحة التحلي بهما الكاساني في البدائع ١٣٢/٥، والدردير في الشرح الصغير ٦٢/١، وابن قدامة في المغني ٧٧/١.

٢) في كتابه آداب الزفاف / ١٣٢.

٣) سورة الزخرف /١٨.

٤) هو مجاهد بن جبر المكي، مولى بني مخزوم، تابعي مفسر، توفي سنة ١٠٤هـ. سير أعلام النبلاء للذهبي ٤٤٩/٤.

٥) سورة الزخرف /١٨.

٦) جامع البيان لابن جرير الطبري ٥٧/٢٥.

٧) هو عماد الدين علي بن محمد الطبري؛ فقيه شافعي ومفسر، تولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد، توفي سنة ٥٠٤ هـ. وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٨٦/٣.

٨) أحكام القرآن تحقيق موسى محمد علي وزميله ٣٩١/٤.

٩) هو عبد الله بن قيس، أسلم بمكة وقدم المدينة بعد خيبر، صحابي مشهور، مات سنة ٥٠هـ. الإصابة لابن حجر ١٩٦/٦.

١٠) رواه الترمذي في اللباس، باب ما جاء في الحرير والذهب ٢١٧/٤ وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي في الزينة ١٩٠/٨.

الاستدلال به: أن الحديث نص في إباحة لبس الذهب للنساء المحلق وغيره.

٣ – حديث عائشة [١] – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا – قالت: « قَدِمَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ حِلْيَةٌ مِنْ عِنْدَ النَّجَاشِيِّ [٢] أَهْدَاهَا لَهُ، فِيهَا خَاتَمٌ مِنْ ذَهَبٍ، وَفِيهِ فَصٌّ حَبَشِيٌّ. قَالَتْ: فَأَخَذَهُ رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ – بِعُودٍ مُعْرِضًا عَنْهُ، أَوْ بِبَعْضِ أَصَابِعِهِ، ثُمَّ دَعَا أُمَامَةَ [٣] بِنْتَ أَبِي الْعَاصِ ابْنَةَ ابْنَتِهِ زَيْنَبَ [٤] فَقَالَ: تَحَلِّي بِهَذِهِ يَا بُنَيَّةُ [٥] » ووجه الاستدلال به: أنه دليل على أن خاتم الذهب مباح للنساء [٦] ولو كان التحلي بالذهب المحلق حرامًا لما دفع به إلى ابنته أمامة، وطلب منها التحلي به.

٤ – حديث ابن عباس – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا – قال: « شَهِدْتُ الْعِيدَ مَعَ النَّبِيِّ – ﷺ – فَصَلَّى قَبْلَ الْخُطْبَةِ » ، زاد ابن وهب [٧] عن ابن جريج [٨] « فَأَتَى النِّسَاءَ فَأَمَرَهُنَّ بِالصَّدَقَةِ، فَجَعَلْنَ يُلْقِينَ بِالْفَتَخِ [٩] وَالْخَوَاتِيمَ فِي ثَوْبِ بِلَالٍ [١٠] [١١] » قال

١) أم المؤمنين، من فقهاء الصحابة وعلمائهم، ماتت بالمدينة سنة ٥٨هـ. الإصابة لابن حجر ٣٨/١٣.

٢) هو أصحمة بن أبجر، ملك الحبشة، أسلم على عهد الرسول – صلى اللَّه عليه وسلم – ولم يهاجر إليه، توفي سنة تسع، الإصابة لابن حجر ١٧٧/١.

٣) أنها زينب بنت رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم –، وليس لها عقب.. الإصابة لابن حجر ١٢٧/١٢.

٤) هي أكبر بنات رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم –، وأول من تزوج منهن، توفيت سنة ٨ هـ. الإصابة لابن حجر ٢٧٣/١٢.

٥) رواه أبو داود في الخاتم، باب في الذهب للنساء ٩٢/٤ قال الأرناؤوط في حاشية جامع الأصول ٧١٩/٤: إسناده حسن.

٦) عون المعبود لأبي الطيب آبادي ٢٩٥/١١.

٧) هو عبد اللَّه بن وهب القرشي مولاهم، الفقيه، ثقة حافظ عابد، مات سنة ١٩٧هـ التقريب لابن حجر / ٣٢٨.

٨) هو أبو الوليد، عبد الملك بن عبد العزيز الرومي، فقيه الحرم، توفي سنة ١٥٠هـ. تذكرة الحفاظ للذهبي ١٦٩/١.

٩) الفتخ جمع فتخة، وهي خواتيم كبار تلبس في الأيدي، وربما وضعت في أصابع الأرجل. النهاية لابن الأثير ٤٠٨/٣.

١٠) هو بلال بن رباح الحبشي، مؤذن رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم –، شهد معه جميع المشاهدات، مات سنة ٢٠ هـ الإصابة لابن حجر ٢٧٤/١.

١١) رواه البخاري في اللباس، باب الخاتم للنساء ٢٨٩/٧.

ابن بطال [1] (الخاتم للنساء من جملة الحلي الذي أبيح لهن) [2] .

وبسند آخر عن ابن عباس – رضي الله عنهما –: « أَنَّ النَّبِيَّ – صلى الله عليه وسلم – صَلَّى يَوْمَ الْعِيدِ رَكْعَتَيْنِ لَمْ يُصَلِّ قَبْلُ وَلاَ بَعْدُ، ثُمَّ أَتَى النِّسَاءَ فَأَمَرَهُنَّ بِالصَّدَقَةِ، فَجَعَلَتِ الْمَرْأَةُ تَصَدَّقُ بِخُرْصِهَا [3] وَسِخَابِهَا [4] [5] » وفي رواية « وَأَمَرَهُنَّ أَنْ يَتَصَدَّقْنَ فَجَعَلَتِ الْمَرْأَةُ تَهْوِي بِيَدِهَا إِلَى حَلْقِهَا تُلْقِي فِي ثَوْبِ بِلاَلٍ [6] » .

٥ – الإجماع على إباحة تحلي النساء بالذهب والفضة كما تقدم.

أدلة الشيخ ناصر الدين الألباني ومناقشته:

أولاً: الأدلة:

١ – حديث أبي هريرة [7] – رضي الله عنه – أن رسول اللَّه – صلى الله عليه وسلم – قال: « مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُحَلِّقَ حَبِيبَهُ حَلْقَةً مِنْ نَارٍ فَلْيُحَلِّقْهُ حَلْقَةً مِنْ ذَهَبٍ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُطَوِّقَ حَبِيبَهُ طَوْقًا مِنْ نَارٍ فَلْيُطَوِّقْهُ طَوْقًا مِنْ ذَهَبٍ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُسَوِّرَ حَبِيبَهُ سُوَارًا مِنْ نَارٍ فَلْيُسَوِّرْهُ سُوَارًا مِنْ ذَهَبٍ، وَلَكِنْ عَلَيْكُمْ بِالْفِضَّةِ فَالْعَبُوا بِهَا [8] » .

٢ – حديث ثوبان [9] – رضي الله عنه – قال: « جَاءَتْ بِنْتُ هُبَيْرَةَ [10] إِلَى رَسُولِ اللهِ – صلى الله عليه وسلم –، وَفِي يَدِهَا فَتَخٌ، فَجَعَلَ رَسُولُ اللهِ – صلى الله عليه وسلم – يَضْرِبُ

---

١) هو علي بن خلف بن عبد الملك، عالم بالحديث له شرح البخاري، توفي سنة ٤٤٩هـ. شذرات الذهب لابن العماد ٢٨٣/٣.

٢) فتح الباري لابن حجر ٣٣٠/١٠.

٣) الخرص: بضم الخاء وكسرها، الحلقة الصغيرة من الحلي، وهو من حلي الأذن. النهاية لابن الأثير ٢٢/٢.

٤) السخاب: هو خيط ينظم فيه خرز، ويلبسه الصبيان والجواري. النهاية ٣٤٩/٢.

٥) رواه البخاري في اللباس، باب الخاتم للنساء ٢٩٠/٧.

٦) رواه البخاري في الأذان باب وضوء الصبيان ٢٤/٢.

٧) الدوسي، أسلم عام خيبر، أكثر الصحابة حديثًا، سكن المدينة إلى أن مات فيها سنة ٥٧ هـ. الإصابة لابن حجر ٦٣/١٢.

٨) رواه أبو داود وأحمد وسبق تخريجه.

٩) مولى رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم –، صحابي مشهور، مات بحمص سنة ٥٤هـ. الإصابة لابن حجر ٢٩/٢.

١٠) هي هند – رضي اللَّه عنها –، ولم يزد ابن حجر في الإصابة ١٦٨/١٣ عند الترجمة لها على ذكر هذا الحديث.

يَدَهَا، فَدَخَلَتْ عَلَى فَاطِمَةَ [١] بِنْتِ رَسُولِ اللهِ – ﷺ – تَشْكُو إِلَيْهَا الَّذِي صَنَعَ بِهَا رَسُولُ اللهِ – ﷺ –، فَانْتَزَعَتْ فَاطِمَةُ سِلْسِلَةً فِي عُنُقِهَا مِنْ ذَهَبٍ، وَقَالَتْ: هَذِهِ أَهْدَاهَا إِلَيَّ أَبُو حَسَنٍ، فَدَخَلَ رَسُولُ اللهِ – ﷺ – وَالسِّلْسِلَةُ فِي يَدِهَا، فَقَالَ: يَا فَاطِمَةُ، أَيَغُرُّكِ أَنْ يَقُولَ النَّاسُ: ابْنَةُ رَسُولِ اللهِ – ﷺ – فِي يَدِهَا سِلْسِلَةٌ مِنْ نَارٍ، ثُمَّ خَرَجَ وَلَمْ يَقْعُدْ، فَأَرْسَلَتْ فَاطِمَةُ بِالسِّلْسِلَةِ إِلَى السُّوقِ فَبَاعَتْهَا، وَاشْتَرَتْ بِثَمَنِهَا غُلامًا، وَقَالَ مَرَّةً عَبْدًا، وَذَكَرَ كَلِمَةً مَعْنَاهَا فَأَعْتَقَتْهُ، فَحُدِّثَ بِذَلِكَ فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْجَى فَاطِمَةَ مِنَ النَّارِ " وفي رواية " وَفِي يَدِهَا فَتَخٌ مِنْ ذَهَبٍ [٢] » .

٣ – حديث عائشة – رضي الله عنها – « أَنَّ رَسُولَ اللهِ – ﷺ – رَأَى عَلَيْهَا مَسَكَتَيْ [٣] ذَهَبٍ، فَقَالَ: أَلاَ أُخْبِرُكِ بِمَا هُوَ أَحْسَنُ مِنْ هَذَا: لَوْ نَزَعْتِي هَذَا، وَجَعَلْتِي مَسَكَتَيْ مِنْ وَرِقٍ [٤] ثُمَّ صَفَّرْتِيهِمَا بِزَعْفَرَانٍ، كَانَتَا حَسَنَتَيْنِ [٥] » .

٤ – حديث أم سلمة – رضي الله عنها – أنها: « جَعَلَتْ شَعَائِرَ [٦] مِنْ ذَهَبٍ فِي رَقَبَتِهَا، فَدَخَلَ النَّبِيُّ – ﷺ – فَأَعْرَضَ عَنْهَا، فَقُلْتُ: أَلاَ تَنْظُرْ إِلَى زِينَتِهَا ؟ فَقَالَ: عَنْ زِينَتِكِ أُعْرِضُ، قَالَتْ: فَقَطَعْتُهَا، فَأَقْبَلَ عَلَيَّ بِوَجْهِهِ....... قَالَ: مَا ضَرَّ إِحْدَاكُنَّ لَوْ جَعَلَتْ خُرْصًا مِنْ وَرِقٍ، ثُمَّ جَعَلَتْهُ بِزَعْفَرَانٍ [٧] » .

قال الشيخ ناصر الدين الألباني: (في هذا الحديث وما قبله دلالة واضحة على ما ذكرنا من تحريم السوار والطوق والحلقة من الذهب على النساء، وأنهن في هذه المذكورات كالرجال في التحريم، وإنما يباح لهن ما سوى ذلك من الذهب المقطع كالأزرار

---

١) الزَّهْرَاءَ، زوج علي وأم الحسن والحسين – رضي اللّه عنهم –، توفيت سنة ١١هـ. الإصابة لابن حجر ٧١/١٣.

٢) رواه النسائي ١٥٨/٨، والطيالسي ٣٥٤/١، والحاكم وصححه ١٥٢/٣، ووافقه الذهبي على صحته.

٣) المَسَكَة بالتحريك: السوار. النهاية لابن الأثير ٣٣١/٤.

٤) الورق بكسر الراء: الفضة. النهاية لابن الأثير ١٧٥/٥.

٥) رواه النسائي ١٥٩/٨، وقال الألباني في آداب الزفاف / ١٤١: رواه القاسم السرقسطي في الغريب بسند صحيح ٧٦/٢ والخطيب في تاريخ بغداد ٤٥٩/٨.

٦) ذكرها ابن الأثير في النهاية ٤٨١/٢ بلفظ (شعارير) وقال: هو ضرب من الحلي أمثال الشعير.

٧) رواه أحمد ٣١٥/٦ قال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٤٨/٥: رجال أحمد رجال الصحيح.

والأمشاط ونحو ذلك من زينة النساء، ولعل هذا هو المراد بحديث........ « نَهَى رَسُولُ اللهِ - ﷺ - عَنْ لُبْسِ الذَّهَبِ إِلاَّ مُقَطَّعًا [1] » وسنده صحيح. وعليه فهو خاص بالنساء) [2] وقد ناقش أدلة الألباني عدد من المشايخ:

١ - د. نور الدين عتر في كتابه: (ماذا عن المرأة).

٢ - الشيخ أرشد السلفي في كتابه (الألباني: شذوذه وأخطاؤه).

٣ - الشيخ إسماعيل الأنصاري في كتابه: (إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء، والرد على الألباني في تحريمه).

وأكتفي هنا بإيراد طرف من ردّ الشيخ إسماعيل الأنصاري ملخصه:

الجواب عن هذه النصوص التي استدل بها الألباني إجمالاً وتفصيلاً: أما الإجمال فنرد فيه بما بينه أئمة الحديث والفقه:

١ - قال الحافظ المنذري [3] في (الترغيب والترهيب): تحتمل هذه الأحاديث وجوهًا من التأويل:

(أحدها: أن ذلك منسوخ، فإنه قد ثبت إباحة تحلي النساء بالذهب.

الثاني: أن هذا في حق من لا يؤدي زكاته دون من أدَّاها.

الثالث: أنه في حق من تزينت به وأظهرته) [4] .

٢ - قال الحافظ البيهقي [5] في (السنن الكبرى) بعد أن ساق أحاديث الوعيد، منها حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - « مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُحَلِّقَ حَبِيبَهُ » وأحاديث

---

١) رواه النسائي ١٦٣/٨ وقال: هذا طريقه أشبه بالصواب، وأحمد ٩٣/٤، وأبو داود في الخاتم باب في الذهب للنساء ٩٣/٤.

٢) آداب الزفاف / ١٤٣.

٣) هو أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي، عالم بالحديث والعربية والتاريخ، توفي سنة ٦٥٦هـ. البداية والنهاية لابن كثير ٢١٢/١٣.

٤) ٢٧٤/١.

٥) هو أحمد بن الحسين بن علي، من أئمة الحديث، توفي سنة ٤٥٨هـ. تذكرة الحفاظ للذهبي ١١٣٢/٣.

الباب نفسه، ثم ساق أحاديث الإباحة في (باب سياق أخبار تدل على إباحته للنساء) قال في خاتمته: (هذه الأخبار، وما ورد في معناها تدل على إباحة التحلي بالذهب للنساء، واستدللنا بحصول الإجماع على إباحته لهن على نسخ الأخبار الدالة على تحريمه فيهن خاصة) [1] .

٣ – وقال ابن حزم [2] في (المحلى): والحاكم على كل ذلك أي أحاديث الوعيد حديث أبي موسى الأشعري – رضي الله عنه – أن رسول اللَّه – صلى الله عليه وسلم – قال: « إِنَّ اللَّهَ أَحَلَّ لإِنَاثِ أُمَّتِي الْحَرِيرَ وَالذَّهَبَ، وَحَرَّمَهُ عَلَى ذُكُورِهَا [3] » وقد روى ابن حزم هذا الحديث من طريقين، ثم استدل بحديث ابن عمر [4] – رضي الله عنهما – أنه سمع رسول اللَّه – صلى الله عليه وسلم – « نَهَى النِّسَاءَ فِي إِحْرَامِهِنَّ عَنِ الْقُفَّازَيْنِ وَالنِّقَابِ وَمَا مَسَّ الْوَرْسُ أَوِ الزَّعْفَرَانُ مِنَ الثِّيَابِ، وَلْتَلْبَسْ بَعْدَ ذَلِكَ مَا أَحَبَّتْ مِنْ مُعَصْفَرٍ أَوْ حِذَاءٍ أَوْ حُلِيٍّ أَوْ سَرَاوِيلَ أَوْ قَمِيصٍ أَوْ خُفٍّ [5] » وقال: (عمَّ رسول اللَّه – صلى الله عليه وسلم – جميع الحلي؛ ولو كان الذهب حرامًا عليهن لبينه *عليه الصلاة والسلام* بلا شك، فإذا لم ينص على منعه فهذا حلال لهن... وبهذا تقول جماعة من السلف) [6] .

ثم ذكر الشيخ إسماعيل الأنصاري قول أبي بكر الجصاص [7] في (أحكام

---

١) ١٤٢/٤.

٢) هو علي بن أحمد بن حزم القرطبي، الفقيه الظاهري، توفي سنة ٤٥٦هـ. لسان الميزان لابن حجر ١٩٨/٤.

٣) أشبه بلفظ النسائي وقد سبق تخريجه.

٤) هو أبو عبد الرحمن عبد اللَّه، أسلم صغيرا وشهد الخندق وما بعدها، توفي بمكة سنة ٧٣ هـ. الإصابة لابن حجر ١٦٧/٦.

٥) رواه ابن حزم في المحلى ٨٦/١٠ واللفظ له، وأبو داود في المناسك باب ما يلبس المحرم ١٦٦/٢ قال الأرناؤوط في هامش جامع الأصول ٢٥/٣: الحديث حسن.

٦) المحلى ٨٦/١٠.

٧) هو أحمد بن علي الرازي، انتهت إليه رياسة الحنفية، سكن بغداد، ومات فيها سنة ٣٧٠ هـ. الفوائد البهية للكنوي / ٢٧.

القرآن)، والسرخسي [1] في (شرح السير الكبير)، والخطابي [2] في (معالم السنن)، وابن شاهين [3] في (ناسخه)، وابن القيم [4] في (تهذيب مختصر المنذري) [5] .

أما التفصيل فالجواب على استدلال الشيخ الألباني بتلك الأدلة من الوجوه التالية:

الحديث الأول: " « مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُحَلِّقَ حَبِيبَهُ بِحَلْقَةٍ مِنْ نَارٍ فَلْيُحَلِّقْهُ بِحَلْقَةٍ مِنْ ذَهَبٍ » .... " قال الألباني في تعليقه: حبيبه: فعيل بمعنى مفعول، وهو يشمل الرجل والمرأة، كما يقال: رجل قتيل، وامرأة قتيل. ثم قال: الحديث أخرجه أبو داود [6] وأحمد [7] من طريق عبد العزيز بن محمد [8] عن أسيد بن أبي أسيد البراد [9] عن نافع بن عباس [10] عن أبي هريرة؛ - رضي الله عنه - مرفوعا، وهذا سند جيد، رجاله ثقات رجال مسلم. غير أسيد هذا فوثقه ابن حبان [11] وروى عنه جماعة من الثقات،

---

١) هو محمد بن أحمد بن سهل، قاضي من كبار الحنفية، مجتهد توفي سنة ٤٨٣ هـــ. الفوائد البهية للكنوي / ١٥٨.

٢) هو حمد بن محمد بن إبراهيم البستي، فقيه شافعي ومحدث من نسل زيد بن الخطاب، توفي سنة ٣٨٨هـــ سير أعلام النبلاء للذهبي ٢٣/١٧.

٣) هو عمر بن أحمد بن عثمان، واعظ من حفاظ الحديث، توفي سنة ٣٨٥هـــ. تاريخ بغداد للخطيب ٢٦٥/١١.

٤) هو محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، من تلاميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، توفي سنة ٧٥١ هـــ. الدرر الكامنة، لابن حجر ٤٠٠/٣.

٥) إباحة التحلي بالذهب المحلق للأنصاري / ٢١ - ٢٩.

٦) هو سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، إمام في الحديث، توفي سنة ٢٧٥ هـــ. تذكرة الحفاظ للذهبي ٥٩١/٢.

٧) هو أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي، إمام في الحديث والفقه، مجتهد توفي ٢٤١ هـــ. تذكرة الحفاظ للذهبي ٤٣١/٢.

٨) هو الجهني مولاهم المدني، صدوق، مات سنة ١٨٧ هـــ. التقريب لابن حجر / ٣٥٨.

٩) هو أبو سعيد المدني، صدوق، مات في أول خلافة المنصور. التقريب لابن حجر / ١١١.

١٠) هو أبو محمد الأقرع المدني، مولى أبي قتادة، ثقة. التقريب لابن حجر / ٥٥٨.

١١) هو أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، مؤرخ ومحدث، توفي سنة ٣٥٤ هـــ. شذرات الذهب لابن العماد ١٦/٣. وانظر الثقات له ٧١/٦.

وحسن له الترمذي [١] في الجنائز [٢] وصحح له جماعة؛ ولذا قال الحافظ ابن حجر: صدوق [٣] وقد ثبته الشوكاني في نيل الأوطار [٤] وقال المنذري في الترغيب: رواه أبو داود بإسناد صحيح [٥] إلخ [٦] .

قال الشيخ الأنصاري:

(أ) مدار جميع طرق هذا الحديث على أسيد بن أبي أسيد البراد، قال فيه الدارقطني [٧] (يعتبر به) [٨] وهذه اللفظة لا يخفى أن رواية من قيلت فيه لا تقوى على معارضة النصوص الثابتة في إباحة تحلي النساء بالذهب مطلقًا.

(ب) أن أسيدًا أحد رجال هذا الحديث يدعو الاختلاف في نسبه إلى التوقف في روايته إلى أن يتبين من هو، هل هو أسيد بن علي الساعدي [٩] وهذا لم يرتضه الحافظ ابن حجر. أو هو أسيد بن أبي أسيد مولى أبي قتادة [١٠] الذي يكنى أبا أيوب، وتعقبه الحافظ ابن حجر بأن كنيته البراد أبو سعيد لا أبو أيوب [١١] .

قلت: ١ - الحديث في ذاته صالح للاحتجاج به لما يلي:

(أ) لأن التعويل على قول الدارقطني في أسيد بن أبي أسيد البراد: (يعتبر به) غير

---

١) هو أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة السلمي الترمذي، إمام في الحديث، توفي سنة ٢٧٩هـ. تذكرة الحفاظ للذهبي ٦٣٣/٢.

٢) سنن الترمذي تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ٣١٧/٣.

٣) تقريب التهذيب ٧٧/١.

٤) ٩٣/٢.

٥) ٢٧٣/١.

٦) آداب الزفاف / ١٣٢، ١٣٣.

٧) هو أبو الحسن علي بن عمر البغدادي، الحافظ صاحب السنن، توفي سنة ٣٣٥ هـ. تذكرة الحفاظ للذهبي ٩٩٥/٣.

٨) تهذيب التهذيب لابن حجر ٣٠٠/١.

٩) هو أسيد بن علي بن عبيد الأنصاري مولى أبي أسيد، صدوق. التقريب لابن حجر / ١١٢.

١٠) ابن ربعي الأنصاري، المشهور أن اسمه الحارث، شهد أحدا وما بعدها. ومات سنة ٥٤ هـ. الإصابة لابن حجر ٣٠٤/١١.

١١) تهذيب التهذيب ٣٠٠/١، وانظر كتاب إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء للأنصاري / ٨٧.

كاف أمام توثيق ابن حبان له، وتحسين الترمذي لحديثه، وتقوية الحافظ ابن حجر من شأنه، وتثبيت الشوكاني له، كذلك فقد أخرج حديثه ابن خزيمة [١] وابن حبان والحاكم [٢] في صحاحهم [٣] والتعديل يثبت بواحد على رأي الحافظ أبي بكر الخطيب [٤] وصححه ابن الصلاح [٥] فكيف بالعدد [٦] .

(ت) أن أسيدًا في الحديث هو أبو سعيد البراد المديني مولى أبي قتادة، وقد دفع الحافظ ابن حجر الاختلاف فيه، وردّ على المزي [٧] بأن البراد غير أسيد بن علي الساعدي، وتعقب ابن سعد [٨] فيما ذكره في الطبقات في شأن كنيته [٩] وأن الصحيح فيها أبو سعيد [١٠] .

(جـــ) أن أسيدًا البراد هو الذي روى عن نافع بن عباس، ويقال: ابن عياش في الطريق الأول، وعن موسى بن أبي موسى [١١] وعبد اللَّه بن أبي قتادة [١٢] في الطريق

١) هو أبو بكر محمد بن إسحاق السلمي النيسابوري، إمام في الحديث وغيره، توفي سنة ٣١١هـ. تذكرة الحفاظ للذهبي ٧٢٠/٢.

٢) هو أبو عبد اللَّه محمد الضبي النيسابوري، من حفاظ الحديث والمصنفين فيه توفي سنة ٤٠٥هــ. لسان الميزان لابن حجر ٢٣٢/٥.

٣) تهذيب التهذيب لابن حجر ٣٠٠/١.

٤) هو أحمد بن علي البغدادي، من علماء الحديث والتاريخ الكبار، توفي سنة ٤٦٣هــ. وفيات الأعيان لابن خلكان ٩٢/١.

٥) هو أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن النصري الكردي، أحد علماء عصره في التفسير والحديث والفقه، توفي سنة ٦٤٣ هــ. وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٤٣/٣.

٦) التقييد لابن الصلاح / ١٤٢.

٧) هو أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن الكلبي المزي، محدث الشام بعصره، توفي سنة ٧٤٢هــ. الدرر الكامنة لابن حجر ٤٥٧/٤.

٨) هو أبو عبد اللَّه محمد بن سعد الزهري مولاهم، مؤرخ ومحدث، توفي سنة ٢٣٠هــ. تهذيب التهذيب لابن حجر ١٨٢/٩.

٩) الطبقات الكبرى (القسم المتمم) دراسة وتحقيق زياد محمد منصور / ٣٤٤ وقد أكناه بأبي إبراهيم.

١٠) تهذيب التهذيب لابن حجر ٣٠٠/١ وقد ذكر أن ابن سعد كناه بأبي سعيد.

١١) هو الأشعري الكوفي، مقبول، التقريب لابن حجر / ٥٥٤.

١٢) هو الأنصاري المدني، مات سنة ١٩٥هــ. التقريب لابن حجر / ٣١٨.

الثاني، وأن أسيدًا الساعدي لم يرو عنهم [1] .

(د) أنه مع الاختلاف فيهما فإن كلا الرجلين وصفه الحافظ ابن حجر بقوله: صدوق [2] .

(هـــ) أنه لا توجد علة ظاهرة تدعو إلى ردّ هذا الحديث.

٢ – على القول بصحة الاحتجاج به فقد أجاب عنه ابن حزم بقوله: (هذا مجمل يجب أن يخص منه قول رسول اللّه – ﷺ –: « إِنَّ الذَّهَبَ حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي، حَلاَّلٌ لإِنَاثِهَا » أشبه برواية أبي داود في اللباس، باب في الحرير للنساء ٥٠/٤ قال الأرناؤوط: حديث صحيح. هامش جامع الأصول ٦٧٨/١٠. لأنه أقل معان منه، ومستثنى بعض ما فيه) [3] ذلك أن حديث أسيد عام في تحريم لبس الذهب المحلق على الجنسين؛ لأن ما كان على وزن فعيل يدخل فيه النساء، وحديث « إِنَّ الذَّهَبَ حَرَام عَلَى ذُكُور أُمَّتِي، حَلاَّل لإِنَاثِهَا » خصه بإباحته للنساء.

٣ – أن الحديث لا يقوى على معارضة الأحاديث المبيحة للتحلي بالذهب المحلق، لأنها أصح منه وأعلى درجة.

الحديث الثاني: « حَدِيث " جَاءَتْ بِنْتُ هُبَيْرَةَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ – ﷺ – وَفِي يَدِهَا فَتْخٌ مِنْ ذَهَبٍ » قال الألباني: أخرجه النسائي [4] والطيالسي [5] .

---

١) تهذيب التهذيب لابن حجر ٣٠٠/١، ٣٠٢، ٣٦٢/١٠.

٢) التقريب ٧٧/١، قال الشيخ أحمد شاكر: صدوق عند الحافظ ابن حجر (ما كان من الدرجة الرابعة فحديثه صحيح من الدرجة الثانية، وهو الـذي يحـسنه الترمـذي، ويسكت عنه أبو داود) الباعث الحثيث لابن كثير / ١١٨.

٣) المحلى ٨٤/١٠.

٤) هو أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني، القاضي المحدث صاحب السنن، توفي سنة ٣٠٣ هـ. تذكرة الحفاظ للذهبي ٦٩٨/٢.

٥) هو سليمان بن داود الجارود الفارسي، أحد الحفاظ المحدثين، توفي سنة ٢٠٤هـ. تذكرة الحفاظ للذهبي ٣٥٢/١.

والحاكم في صحيحه، ووافقه الذهبي [1] وقال الحافظ المنذري: رواه النسائي بإسناد صحيح [2] وقال العراقي [3] بإسناد جيد، وله طريق أخرى عن أبي أسماء الرحبي [4] عن ثوبان رواه الروياني [5] وليس عنده (أيسرك) وسنده صحيح [6] .

قال الشيخ الأنصاري:

١ – أ – إن ابن عدي [7] قال فيه: علّته أن قالوا: إن رواية يحيى بن أبي كثير [8] عن زيد بن سلام [9] منقطعة على أن يحيى قال: حدثني زيد بن سلام. وقد قيل: إنه دلس ذلك، ولعله كان أجازه زيد بن سلام، فجعل يقول: حدثنا زيد. ا هـ [10] ووافقه الذهبي في الميزان [11] .

ب – إن يحيى بن أبي كثير من المدلسين، قال الحافظ ابن حجر في طبقات المدلسين: (كثير الإِرسال، ويقال لم يصح له سماع من صحابي، ووصفه النسائي بالتدليس) [12] .

---

١) هو أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد بن عثمان، حافظ مؤرخ محقق، توفي بدمشق سنة ٧٤٨هـ. الدرر الكامنة لابن حجر ٣/٣٣٦.

٢) الترغيب والترهيب ١/٢٧٣.

٣) هو أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين، من كبار حفاظ الحديث، توفي بالقاهرة سنة ٨٠٦ هـ. الضوء اللامع للسخاوي ٤/١٧١.

٤) هو عمرو بن مرثد الدمشقي، ثقة مات في خلافة عبد الملك بن مروان. التقريب لابن حجر / ٤٢٦.

٥) هو أبو بكر محمد بن هارون، من حفاظ الحديث له سند، مات سنة ٣٠٧ هـ. تذكرة الحفاظ للذهبي ٢/٧٥٢.

٦) آداب الزفاف للألباني / ١٤٠.

٧) هو عبد اللَّه بن عدي بن القطان الجرجاني، علامة في الحديث ورجاله، توفي سنة ٣٦٥هـ. سير أعلام النبلاء للذهبي ١٦/١٥٤.

٨) هو الطائي مولاهم، اليمامي، ثقة ثبت لكنه يدلس ويرسل، مات سنة ١٣٢هـ. التقريب لابن حجر / ٥٩٦.

٩) هو زيد بن سلام بن أبي سلام: ممطور الحبشي، ثقة. التقريب لابن حجر / ٢٢٣.

١٠) مختصر سنن أبي داود حاشية تهذيب ابن قيم الجوزية ٦/١٢٦.

١١) قال الذهبي في الميزان ٤/٤٠٣: (وروايته عن زيد بن سلام منقطعة لأنها من كتاب وقع له).

١٢) تعريف أهل التقديس بمراتب الموصفين بالتدليس / ٧٦.

وبهذا يتبين تساهل من صحيح هذا الحديث، وأن موافقة الذهبي للحاكم في التصحيح غير معتبرة ما دام قد بين الانقطاع في رواية يحيى عن ابن سلام في الميزان كما تقدم، ورواه الحاكم من طريق أخرى إلا أن الراوي عن يحيى بن أبي كثير همام لا هشام، وهمام هذا هو همام بن يحيى الأزدي [١] العوذي، قال فيه الذهبي: (قال أبو حاتم [٢] ثقة في حفظه شيء، وكان يحيى القطان [٣] لا يرضى حفظه، وقال أحمد بن حنبل: كان يحيى بن سعيد لا يستخف همامًا... إلخ) [٤] وقال ابن حجر: (ثقة ربما وهم) [٥] هذا من جهة السند [٦] .

٢ - على فرض صحة الحديث فقد بين ابن حزم أن ضرب يدي بنت هبيرة ليس من أجل الخواتيم، فيمكن أن يكون - *عليه الصلاةوالسلام* - ضرب يديها؛ لأنها أبرزت عن ذراعيها ما لا يحل إبرازه أو لغير ذلك مما هو - *عليه الصلاةوالسلام* - أعلم به، وأن إنكار النبي - ﷺ - لفاطمة - رضي الله عنها - إمساكها السلسلة بيدها إنما هو لمعنى اللَّه أعلم به، وأن الثواب المذكور ليس لبيعها السلسلة بل لإعتاقها الغلام الذي أعتقته [٧] قال الشيخ الأنصاري: لكن اعتمادنا إنما هو على كلام ابن عدي في هذا الحديث. قلت هذا أقوى لأن كلام ابن حزم احتمال لا يرد به الحديث لو صح.

الحديث الثالث: « حَدِيثُ عَائِشَةَ - رضي الله عنها - " أَنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - رَأَى عَلَيْهَا مَسَكَتَيْ ذَهَبٍ، فَقَالَ رَسُول اللَّهِ - ﷺ -: أَلاَ أُخْبِرُكِ بِمَا هُوَ

---

١) هو أبو عبد اللَّه أو أبو بكر البصري، ثقة ربما وهم، مات سنة ١٦٤هـ. التقريب لابن حجر / ٥٧٤.

٢) هو محمد بن إدريس الحنظلي الرازي، أحد الحفاظ، مات سنة ٢٧٧هـ. تقريب التهذيب لابن حجر / ٤٦٧.

٣) هو يحيى بن سعد بن فروخ البصري، ثقة متقن حافظ إمام قدوة، مات سنة ١٩٨هـ. التقريب لابن حجر / ٥٩١.

٤) ميزان الاعتدال ٣٠٩/٤.

٥) تقريب التهذيب ٣٢١/٢.

٦) إباحة التحلي بالذهب المحلق لإسماعيل الأنصاري / ٢٠ - ٢٦.

٧) المحلى ٨٤/١٠.

أَحْسَنُ مِنْ هَذَا....... » قال الشيخ الألباني: رواه القاسم السرقسطي [1] في غريب الحديث بسند صحيح والنسائي والخطيب نحوه.

والجواب عليه بما يلي:

١ – من جهة السند:

(أ) روى ابن حزم من طريق عبد الرزاق [2] « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – رَأَى عَلَى عَائِشَةَ قُلَّبَيْنِ [3] مِنْ فِضَّةٍ مُلَوَّنَيْنِ بِذَهَبٍ، فَأَمَرَهَا أَنْ تُلْقِيَهَا وَتَجْعَلَ قُلَّبَيْنِ مِنْ فِضَّةٍ، وَتُصَفِّرَهُمَا بِالزَّعْفَرَانِ » ثم قال: (هذا مرسل ولا حجة في مرسل) [4] .

(ب) قال النسائي فيه: (هذا غير محفوظ) [5] وهو من أهل الاختصاص.

٢ – على فرض صحته، فإنه لا يصلح حجة لتحريم التحلي بالذهب المحلق، بل هو كما قال ابن حزم حين رواه من طريق النسائي: (هذا الخبر حجة لنا؛ لأنه ليس في هذا الخبر أنه – ﷺ – نهاها عن مسكتي الذهب، إنما فيه أن – *عليه الصلاة والسلام* – اختار لها غيره) [6] .

الحديث الرابع: « حَدِيثُ أُمِّ سَلَمَةَ – رَضِيَ اللهُ عَنْهَا –، قَالَتْ: " جَعَلَتْ شَعَائِرَ مِنْ ذَهَبٍ فِي رَقَبَتِهَا .. » .

قال الشيخ الأنصاري: ورد هذا الحديث بثلاث روايات:

الأولى : التي ذكرها الألباني رواها أحمد [7] وقال الهيثمي [8] رجاله رجال

---

١) هو ابن ثابت العوفي، عالم بالحديث واللغة توفي سنة ٣٠٢ هـ. نفخ الطيب للمقري ٣٤٦/١.

٢) هو أبو بكر عبد الرزاق بن همام الحميري، من حفاظ الحديث الثقات، توفي سنة ٢١١ هـ. تهذيب التهذيب لابن حجر ٣١٠/٦.

٣) مفرده قلب وهو السوار. النهاية لابن الأثير ٩٨/٤.

٤) المحلى ٨٣/١٠.

٥) سنن النسائي ١٥٩/٨.

٦) المحلى ٨٣/١٠.

٧) سبق تخريجه.

٨) هو أبو الحسن علي بن أبي بكر المصري، حافظ محدث، توفي ٨٠٧ هـ. الضوء اللامع للسخاوي ٢٠٠/٥.

الصحيح [1] وهي أنسب ما في الباب، إلا أنه ليس فيها نص على التحريم، بل إنما جاء فيها إرشاد إلى ما هو الأفضل من ترك الزينة، وقد كان النبي – ﷺ – يمنع أهله من التوسع في كثير من المباحات ليؤثروا الآخرة على الدنيا. وذكر الألباني أن هذا القدر من الحديث مرسل فسقط الاستدلال به.

الثانية : المحتوية على الوعيد، وهو قول الرسول – ﷺ –: « مَا يُؤَمِّنُكَ أَنْ يُقَلِّدَكَ اللَّهُ مَكَانَهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ شُعَيْرَاتٍ مِنْ نَارٍ فَنَزَعْتُهَا » قال الهيثمي: رواه أحمد [2] والطبراني [3] وفيه ليث بن أبي سليم [4] وهو مدلس ثقة، وبقية رجاله رجال الصحيح [5] .

الثالثة : رواية خصيف [6] الجزري عن عطاء [7] « عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا – " أَنَّهَا سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – عَنِ الذَّهَبِ يُرْبَطُ بِهِ الْمِسْكُ، أَوْ تَرْبُطُ بِهِ، قَالَ: اجْعَلِيهِ فِضَّةً، وَصَفِّرِيهِ بِشَيْءٍ مِنْ زَعْفَرَانٍ [8] » .

قلت: (أ) فيه خُصَيف الجزري، قال عنه ابن حبان: (تركه جماعة من أئمتنا، واحتج به آخرون، وكان خصيف شيخًا صالحًا فقيهًا عابدًا، إلا أنه كان يخطئ كثيرًا فيما يروي، وينفرد عن المشاهير بما لا يتابع عليه، وهو صدوق في روايته؛ إلا أن

---

١) مجمع الزوائد ٥/١٤٨.

٢) المسند ٦/٣٢٢.

٣) أبو القاسم سليمان بن أحمد اللخمي الشامي، من كبار المحدثين، توفي سنة ٣٦٠ هـ. وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/٤٠٧.

٤) هو ابن زنيم، صدوق اختلط جدًا ولم يتميز حديثه فترك. التقريب لابن حجر / ٤٦٤.

٥) مجمع الزوائد ٥/١٤٨.

٦) هو ابن عبد الرحمن الجزري، صدوق سيئ الحفظ خلط بأَخَرَه ورمي بالإرجاء، مات سنة ١٣٧هـ. التقريب لابن حجر / ١٩٣.

٧) هو عطاء بن أبي رباح القرشي، مولاهم فقيه فاضل كثير الإرسال، مات سنة ١١٤هـ. التقريب لابن حجر / ٣٩١.

٨) رواه أحمد ٦/٣٢٢، وانظر إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء للأنصاري / ٥١ – ٥٣.

الإِنصاف في أمره قبول ما وافقه الثقات) [1] وقال عنه الهيثمي (فيه خصيف، وفيه ضعف، وثقة جماعة) [2] وقال عن الحديث: رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح [3] فلعله وافق الثقات و لم يشر إلى ذلك.

(ب) إن هذه الرواية ليس فيها نص على التحريم.

وبهذا يتبين أن الأدلة التي استدل بها الألباني لا يصلح الاحتجاج بها على تحريم تحلي النساء بالذهب المحلق، وأن أدلة الإِباحة ظاهرة وقوية، لا تعارض بما دونها درجة أو بالاحتمال.

---

١) المجروحين ٢٨٧/١.

٢) مجمع الزوائد ١٤٦/٥.

٣) المرجع نفسه ١٤٧/٥.

الفصل الثاني

حكم تحلي الرجال بالذهب

أولاً : اتفق جمهور الفقهاء على إباحة اتخاذ الرجل الذهب عند الضرورة البدنية، فيباح له الأنف والسن من الذهب [(1)] ؛ « لِحَدِيث عَرْفَجَةَ بْنِ أَسْعَدٍ [(2)] – رضي الله عنه –، أَنَّهُ " قُطِعَ أَنْفُهُ يَوْمَ الْكُلَابِ [(3)] فَاتَّخَذَ أَنْفًا مِنْ وَرِقٍ، فَأَنْتَنَ عَلَيْهِ، فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ – صلى الله عليه وسلم – فَاتَّخَذَ أَنْفًا مِنْ ذَهَبٍ [(4)] » وعن حماد بن أبي سليمان [(5)] قال: " رأيت المغيرة بن عبد اللّه [(6)] قد شد أسنانه بالذهب، فذكرت ذلك لإبراهيم [(7)] فقال: لا بأس " [(8)] .

ثانيًا : نقل الإمام النووي إجماع الفقهاء على تحريم استعمال حلي الذهب على الرجال [(9)] ولعل ذلك في الكثير والمفرد دون القليل والتابع، فعلى هذا ورد إطلاق التحريم عند الحنفية والمالكية والحنابلة: –

---

١) بدائع الصنائع للكاساني ١٣٢/٥ والشرح الصغير للدردير ٦٠/١ والمجموع للنووي ٢٥٤/١ والروض المربع للبهوتي مع حاشية ابن قاسم ٢٥٣/٣.

٢) هو التيمي السعدي، كان من الفرسان في الجاهلية، صحابي معدود من أهل البصرة. الإصابة لابن حجر ٤١١/٦.

٣) الكُلَاب بالضم والتخفيف: اسم ماء لبني تميم، وكان به يوم معروف من أيام العرب بين البصرة والكوفة. معجم ما استعجم للبكري ١١٣٢/٤.

٤) رواه أبو داود في الخاتم، باب ما جاء في ربط الأسنان بالذهب ٩٢/٤, قال الأرناؤوط في حاشية جامع الأصول ٧٣٢/٤ حديث حسن.

٥) هو الأشعري مولاهم، الكوفي، فقيه صدوق له أوهام، مات سنة ١٢٠هـ. التقريب لابن حجر / ١٧٨.

٦) هو ابن أبي عقيل اليَشْكُري الكوفي، ثقة. التقريب لابن حجر. / ٥٤٣.

٧) هو ابن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي الكوفي، من أكابر التابعين صلاحًا وحفظًا للحديث توفي سنة ٩٦ هـ. تهذيب التهذيب لابن حجر ١٥٥/١.

٨) رواه عبد اللّه بن أحمد. مجمع الزوائد للهيثمي ١٥١/٥ وقال: رجاله رجال الصحيح.

٩) المجموع ٤٤١/٤.

قال الكاساني [1] من الحنفية: (يكره للرجل التزين بالذهب كالتختم ونحوه – ثم قال -: والأصل أن استعمال الذهب فيما يرجع إلى التزين مكروه في حق الرجل دون المرأة) [2] وقال ابن عابدين [3] (وكذا المنسوج بذهب يحل إذا كان هذا المقدار أربع أصابع) [4] .

وقال الدردير [5] من المالكية: (وحرم عليه – أي على الذكر المكلف – استعمال المحلى بأحد النقدين الذهب والفضة نسجًا أو طرزًا أو زرًّا، وأولى في الحرمة الحلي نفسه كأساور وحزام، ولو آلة حرب كخنجر وسكين وحربة إلا السيف........ وإلا المصحف.... وإلا السن) [6] وقال ابن قدامة [7] من الحنابلة: (وأما الذهب فيباح منه ما دعت الضرورة إليه كالأنف... وروي عن أحمد – رحمه الله – الرخصة في السيف..) [8] .

وقال الشافعية والشوكاني بتحريم التحلي بالذهب على الرجال كثيرًا أو قليلاً أو مفردًا، قال النووي: (اتفق أصحابنا على تحريم قليله – أي الذهب – وكثيره، ولو كان الخاتم فضة أو فيه سن من ذهب أو فص حرم بالاتفاق) [9] وقال الشوكاني: (يحرم على الذكر لبس الحلي، أما حلية الذهب فلا شك، لورود الأدلة الدالة على تحريمه، قليلها وكثيرها) [10] .

---

١) هو أبو بكر بن مسعود، من فقهاء الحنفية من أهل حلب، توفي ٥٨٧ هـ. الفوائد البهية للكنوي / ٥٣.

٢) بدائع الصنائع ١٣٢/٥.

٣) هو محمد أمين بن عمرو بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، فقيه الشام، توفي بدمشق سنة ١٢٥٢ هـ. الأعلام للزركلي ٤٢/٦.

٤) حاشية ابن عابدين (رد المحتار) ٣٥٢/٦.

٥) هو أبو البركات أحمد بن محمد العدوي، فاضل فقيه، توفي بالقاهرة سنة ١٢٠١هـ. الأعلام للزركلي ٢٤٤/١.

٦) الشرح الصغير ٦٠/١ وفي حاشية الشرح الكبير ٥٧/١: أنه لا فرق إذا كانت الحلية متصلة أو منفصلة.

٧) هو أبو محمد عبد اللّه بن أحمد الجماعيلي، فقيه من أكابر الحنابلة، توفي سنة ٦٢٠هـ. فوات الوفيات للكتبي ١٥٨/٢.

٨) المغني ١٥/٣.

٩) المجموع ٤٤١/٤.

١٠) السيل الجرار ١٢١/٤.

ويتلخص لنا مما تقدم أن الإجماع منعقد على تحريم الكثير والقليل المفرد من الذهب على الرجال دون القليل التابع، ومستند التحريم ما يلي:

١ – حديث عبد اللّه بن عباس – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا – « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – رَأَى خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ فِي يَدِ رَجُلٍ فَنَزَعَهُ فَطَرَحَهُ. وَقَالَ: يَعْمِدُ أَحَدُكُمْ إِلَى جَمْرَةٍ مِنْ نَارٍ فَيَجْعَلُهَا فِي يَدِهِ ؟ فَقِيلَ لِلرَّجُلِ بَعْدَمَا ذَهَبَ رَسُول اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – خُذْ خَاتَمَكَ انْتَفِعْ بِهِ، قَالَ: لاَ وَاللَّهِ ! لاَ آخُذُهُ أَبَدًا، وَقَدْ طَرَحَهُ رَسُولُ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – [١] » .

٢ – حديث علي بن أبي طالب [٢] – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ – قال: « إِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – أَخَذَ حَرِيرًا فَجَعَلَهُ فِي يَمِينِهِ، وَأَخَذَ ذَهَبًا فَجَعَلَهُ فِي شِمَالِهِ. ثُمَّ قَالَ: " إِنَّ هَذَيْنِ حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي [٣] » .

٣ – حديث أبي حِمَّان [٤] « أَنَّ مُعَاوِيَةَ [٥] عَامَ حَجٍّ، جَمَعَ نَفَرًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – فِي الْكَعْبَةِ، فَقَالَ لَهُمْ: أَنْشُدُكُمُ اللَّهَ، أَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – عَنْ لُبْسِ الذَّهَبِ. قَالُوا: نَعَمْ. قَالَ: وَأَنَا أَشْهَدُ [٦] » .

٤ – حديث عمران بن حصين [٧] – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ –، قال: « نَهَى رَسُولُ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – عَنِ التَّخَتُّمِ بِالذَّهَبِ [٨] » .

---

١) رواه مسلم في اللباس، باب تحريم خاتم الذهب على الرجال رقم (٢٠٩٠) ١٦٥٥/٣.

٢) هو أبو الحسن، أول من آمن من الرجال، شهد المشاهد إلا تبوك، أمير المؤمنين قتل بالكوفة سنة ٤٠ هـ.
الإصابة لابن حجر ٥٧/٧.

٣) رواه أبو داود وسبق تخريجه.

٤) هو أبو حمان ويقال حمران الهنائي، مستور. التقريب لابن حجر / ١٧٩.

٥) هو ابن أبي سفيان القرشي الأموي، أسلم عام الفتح، وأسس الدولة الأموية بالشام، مات سنة ٦٠ هـ. الإصابة لابن حجر ٢٣٧/٩.

٦) رواه النسائي ١٦٢/٨ قال الأرناؤوط: حديث صحيح هامش جامع الأصول ٧٩٢/٤.

٧) هو أبو نجيد الخزاعي، أسلم عام خيبر، مات بالبصرة سنة ٥٢ هـ. الإصابة لابن حجر ١٥٦/٧.

٨) رواه الترمذي في اللباس، باب ما جاء في كراهية خاتم الذهب ٢٢٦/٤ قال الأرناؤوط: حديث حسن، هامش جامع الأصول ٧١٦/٤.

فهذه الأحاديث تدل على تحريم تحلي الرجال بالذهب، ومسمى الذهب يطلق على ما كان غالبه ذهبًا أو خالصًا منه، أما القليل فلا يؤثر على الاسم ولا يغير مسماه.

ثالثًا : اختلف الفقهاء في حكم التحلي بالذهب القليل التابع لغيره: فيرى الشافعية أنه لا فرق في الذهب بين القليل سواء كان تابعًا أم مفردًا والكثير [١] وهي رواية عن أحمد [٢] ومستندهم ما يلي:

١ - حديث عمران - رضي الله عنه - المتقدم « نَهَى رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - عَنِ التَّخَتُّمِ بِالذَّهَبِ » والخاتم قليل [٣] .

٢ - عموم حديث علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - المتقدم « إِنَّ هَذَيْنِ حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي » .

٣ - حديث أسماء [٤] بنت يزيد - رضي الله عنها - عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: « لاَ يَصْلُحُ مِنَ الذَّهَبِ شَيْءٌ، وَلاَ بَصِيصُهُ [٥] [٦] » .

٤ - حديث عبد الرحمن بن غنم [٧] - رضي الله عنه - « أَنَّ النَّبِيَّ - صلى الله عليه وسلم - قَالَ: مَنْ تَحَلَّى أَوْ حُلِّيَ بِخَزٍّ بَصِيصَةٍ [٨] مِنْ ذَهَبٍ كُوِيَ بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ [٩] » .

٥ - ظهور السرف في جميعها [١٠] .

---

١) المجموع ٤/٤٤٠.

٢) الفروع لابن مفلح ١/٣٥٢.

٣) المجموع ٤/٤٤٠.

٤) هي الأنصارية الأوسية، خطيبة النساء، شهدت اليرموك، وعاشت بعده دهرًا. الإصابة لابن حجر ١٢/١٢٤.

٥) البصيص: البريق. النهاية لابن الأثير ١/١٣٢.

٦) رواه أحمد ٦/٤٥٣ قال البنا في الفتح الرباني ١٧/٢٦٢: فيه شهر بن حوشب، وهو ضعيف. وفيه داود الأودي وثقه ابن معين في رواية وضعفه في أخرى.

٧) الأشعري، قدم على رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم – من اليمن، توفي سنة ٧٨ هـ. الإصابة لابن حجر ٦/٣١٥.

٨) خز بصيصة وهي الهنة التي تتراءى في الرمل، لها بصيص كأنها عين جرادة. النهاية لابن الأثير ٢/١٩.

٩) رواه أحمد ٤/٢٢٧ قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٥/١٤٧: فيه شهر بن حوشب، وهو ضعيف يكتب حديثه.

١٠) المجموع للنووي ٤/٤٤٠.

ويرى جمهور الفقهاء إباحة استعمال يسير الذهب في بعض الصور على اختلاف بين المذاهب في تحديدها، وهو ظاهر قول الحنفية [١] والحنابلة [٢] في العَلَم [٣] وأحد قولي الإمام أحمد في اليسير التابع [٤] وقول المالكية في تحلية السيف والمصحف [٥] وأدلتهم:

١ - حديث معاوية - رضي الله عنه - « أَنَّ رَسُولَ اللَّه - صلى الله عليه وسلم - نَهَى عَنْ لُبْسِ الذَّهَبِ إلاَّ مُقَطَّعًا [٦] » قال عبد اللَّه [٧] بن أحمد بن حنبل: سألت أبي عن حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - « أَنَّهُ نَهَى عَنْ لُبْسِ الذَّهَبِ إلاَّ مُقَطَّعًا » قال: الشيء اليسير الصغير [٨] .

٢ - حديث مزيدة [٩] العصري - رضي الله عنه - قال: « دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - يَوْمَ الْفَتْحِ وَعَلَى سَيْفِهِ ذَهَبٌ وَفِضَّةٌ [١٠] » .

٣ - حديث المسور [١١] بن مخرمة رضي الله عنهما « أَنَّ أَبَاهُ مَخْرَمَةَ [١٢] قَالَ لَهُ: يَا بُنَيَّ

---

١) حاشية ابن عابدين ٣٥٢/٦.

٢) أحكام الخواتيم لابن رجب / ٥٣.

٣) العلم هو الطراز يكون في الثوب. المصباح المنير للفيومي / ١٦٢.

٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨٧/٢١ والفروع لابن مفلح ٣٥٢/١.

٥) الشرح الصغير للدردير ٦٠/١.

٦) رواه النسائي من طريق النضر بن شميل، وقال: هذا الطريق أشبه بالصواب ١٦٣/٨، ورواه أحمد في المسند ٩٢/٤، ٩٥، ٩٩، وأبو داود في الخاتم باب في الذهب للنساء ٩٣/٤ وذكر الخطابي في معالم السنن ١٢٨/٦: أن فيه انقطاعًا في موضعين إلا أن المنذري في الترغيب والترهيب ٢٧٥/١ قال: (لكن روى النسائي عن قتادة عن أبي شيخ أنه سمع معاوية فذكر نحوه، وهذا متصل، وأبو شيخ ثقة مشهور).

٧) الشيباني البغدادي، حافظ للحديث، توفي سنة ٢٩٠ هـ. تهذيب التهذيب لابن حجر ١٢٤/٥.

٨) أحكام الخواتيم لابن رجب / ٣٣.

٩) هو مزيدة بن مالك بن همام العصري، له صحبة. الإصابة لابن حجر ١٧٧/٩.

١٠) رواه الترمذي في الجهاد، باب ما جاء في السيوف وحليتها ٢٠٠/٤ وقال: حديث حسن غريب، قال الأرناؤوط في حاشية جامع الأصول ٧٣٣/٤: في سنده هود بن عبد اللَّه بن سعد العبدي العصري لم يوثقه غير ابن حبان، وقال ابن القطان: مجهول ثم قال: تشهد له أحاديث أخر فهو بها حسن.

١١) القرشي الزهري، قدم المدينة بعد الفتح وهو ابن ست سنين، له رواية، مات سنة ٦٤ هـ. الإصابة لابن حجر ٢٠٥/٩.

١٢) ابن نوفل القرشي الزهري، من مسلمة الفتح له علم بالنسب وحدود مكة، مات سنة ٥٤ هـ. الإصابة لابن حجر ١٤٨/٩.

إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّ النَّبِيَّ – ﷺ – قَدِمَتْ عَلَيْهِ أَقْبِيَةٌ [1] فَهُوَ يُقَسِّمُهَا، فَاذْهَبْ بِنَا إِلَيْهِ، فَذَهَبْنَا فَوَجَدْنَا النَّبِيَّ – ﷺ – فِي مَنْزِلِهِ، فَقَالَ لِي: يَا بُنَيَّ، اُدْعُ لِيَ النَّبِيَّ – ﷺ –، فَأَعْظَمْتُ ذَلِكَ. فَقُلْتُ: أَدْعُو لَكَ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – ؟ فَقَالَ: يَا بُنَيَّ، إِنَّهُ لَيْسَ بِجَبَّارٍ، فَدَعَوْتُهُ، فَخَرَجَ وَعَلَيْهِ قَبَاءٌ مِنْ دِيبَاجٍ مُزَرَّرٍ بِالذَّهَبِ. فَقَالَ: " يَا مَخْرَمَةُ، هَذَا خَبَّأْنَاهُ لَكَ، فَأَعْطَاهُ إِيَّاهُ [2] » .

٤ – قياس الذهب على الفضة، لأنه أحد الثلاثة المحرمة على الرجال دون النساء [3] .

ولعل الراجح من الأقوال جواز اليسير التابع في اللباس والسلاح، وهو اختيار أبي بكر [4] عبد العزيز وأبي البركات ابن تيمية [5] وحفيده أبي العباس [6] وابن رجب [7] والمرداوي [8] لما يلي: ١ – أن حديث معاوية – رضي الله عنه – « نَهَى رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ – عَنِ الذَّهَبِ إِلاَّ مُقَطَّعًا » وهو من رواية النسائي، وحديث المسور بن مخرمة رضي الله عنهما « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – خَرَجَ وَعَلَيْهِ قَبَاءٌ مِنْ دِيبَاجٍ مُزَرَّرٍ بِالذَّهَبِ » وهو

---

١) أقبية جمع قباء وهو ثوب ضيق الكمين والوسط، مشقوق من خلف يلبس في السفر والحرب لأنه أعون على الحركة. فتح الباري لابن حجر ٢٦٩/١٠.

٢) رواه البخاري في اللباس، باب المزرر بالذهب ٢٨٤/٧.

٣) المغني لابن قدامة ١٦/٣.

٤) ابن جعفر بن أحمد البغوي، المعروف بغلام الخلال، من كبار الحنابلة، توفي سنة ٣٦٣ هـ. تاريخ بغداد للخطيب ٤٥٩/١٠.

٥) هو عبد السلام بن عبد الله بن الخضر الحراني، فقيه انتهت إليه الإمامة، ومحدث توفي بحران سنة ٦٥٢ هـ. سير أعلام النبلاء للذهبي ٢٩١/٢٣.

٦) هو أحمد بن عبد الحليم الحراني، الفقيه المفسر، الحافظ شيخ الإسلام توفي سنة ٧٢٨ هـ. الدرر الكامنة لابن حجر ١٤٤/١.

٧) هو أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد البغدادي، الفقيه الزاهد، توفي سنة ٧٩٥ هـ. شذرات الذهب لابن العماد ٣٣٩/٦.

٨) هو علي بن سليمان بن أحمد الدمشقي، فقيه حنبلي، توفي سنة ٨٨٥ هـ. الضوء اللامع للسخاوي ٢٢٥/٥.

من رواية البخاري [1] أصح من الأحاديث المصرحة بتحريم اليسير التابع من الذهب، فإن حديث أسماء بنت يزيد وعبد الرحمن بن غنم - رضي الله عنهما - في سنديهما شهر بن حوشب [2] وهو لا يحتج بحديثه [3] والأحاديث الأخرى في المفرد من الذهب كالخاتم وغيره.

٢ - أن عموم أدلة تحريم الذهب يخصها حديث معاوية والمسور - رضي الله عنهما - كما خص عموم تحريم الحرير بنص آخر فاستويا [4] .

٣ - ليس هناك ما يثبت أن حديث المسور - رضي الله عنه - منسوخ، كما ذكر ابن حجر في الفتح (أنه يحتمل أن يكون وقع قبل التحريم) ولا معنى لقوله: (يحتمل أن يكون بعد التحريم فيكون أعطاه لينتفع به أن يكسوه النساء أو ليبيعه كما وقع لغيره، ويكون معنى قوله: « فَخَرَجَ وَعَلَيْهِ قِبَاءٌ » أي على يده، فيكون من إطلاق الكل على البعض) [5] لأن هذا نوع من التأويل، وبقاء النص على حقيقته أوْلى، وهو كذلك احتمال وإباحة اليسير ثابتة بحديث معاوية - رضي الله عنه - « نَهَى رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - عَنِ الذَّهَبِ إِلاَّ مُقَطَّعًا » فلا داعي لصرف دلالته.

٤ - أن اليسير لا سرف فيه، وقد أباحه الشارع في قوله " إلا مقطعًا ".

---

١) هو أبو عبد اللَّه محمد بن إسماعيل الجعفي مولاهم، الحافظ الإمام صاحب الصحيح، توفي سنة ١٩٤هـ. وفيات الأعيان لابن خلكان ١٨٨/٤.

٢) هو الأشعري الشامي، مولى أسماء بنت يزيد - رضي اللَّه عنها -، صدوق كثير الإرسال والأوهام، مات سنة ١١٢هـ. التقريب لابن حجر / ٢٦٩.

٣) أحكام الخواتيم لابن رجب / ٥٤.

٤) المرجع نفسه والصفحة.

٥) فتح الباري ٣١٥/١٠.

١ – علم الذهب في الثياب والعباءات:

أ) اتفق الفقهاء على تحريم لباس الثوب المنسوج جميعه من خيوط الذهب للرجال، قال ابن عابدين من الحنفية: (ويحرم المنسوج من الذهب) [١] وقال الدردير من المالكية: (ويحرم على الذكر المكلف استعمال المحلى بأحد النقدين: الذهب والفضة نسجًا أو طرزًا أو زرًّا) [٢] وقال ابن قدامة من الحنابلة: (يحرم استعمال ثياب الحرير في لبسها وافتراشها، وكذلك المنسوج بالذهب والمموه به) [٣] وهذه الأقوال محمولة على الكثير والمفرد الذي قام الإجماع على تحريمه.

ب) اختلفوا في اللباس المنسوج منه قدر أربع أصابع فأقل بطانة أو طرزًا:

القول الأول: الجواز، وهو رأي الحنفية وظاهر كلام أحمد، قال ابن عابدين: (وكذا المنسوج بذهب يحل إذا كان هذا المقدار أربع أصابع) [٤] وقال ابن رجب: (القول بالإباحة.... هو ظاهر كلام أحمد في العلم) [٥] ورجحه أبو العباس بن تيمية من بين أربعة أقوال للإمام أحمد، قال: (الرابع، وهو الأظهر: أنه يباح يسير الذهب في اللباس والسلاح، فيباح طراز الذهب إذا كان أربعة أصابع فما دونها) [٦] .

القول الثاني: التحريم، وهو رأي جمهور الفقهاء، كما يفهم من عبارة المالكية المتقدمة والشافعية [٧] وقول للإمام أحمد [٨] .

---

١) الحاشية ٣٥٢/٦.

٢) الشرح الصغير ٦٠/١.

٣) الكافي ١١٥/١.

٤) الحاشية ٣٥٢/٦.

٥) أحكام الخواتيم / ٥٣.

٦) الاختيارات الفقهية لعلاء الدين البعلي / ٧٧.

٧) المجموع للنووي ٤٤٠/٤.

٨) الاختيارات الفقهية لعلاء الدين البعلي / ٧٧ والفروع لابن مفلح ٣٥٢/١.

٢ – المموه والمطلي بالذهب:

اختلف الفقهاء في حكم المموه والمطلي بالذهب على قولين:

القول الأول: الجواز، وهو رأي الحنفية والمالكية [١] وقول للحنابلة في اليسير [٢] نقل الكاساني جواز الانتفاع بالمموه بالذهب من الأواني وسائر الاستعمالات كالسرج والركاب والسلاح والسرير والسقف؛ لأن التمويه ليس بشيء لعلتين:

أ) أنه تابع، والعبرة للمتبوع كالثوب المعلم بالحرير.

ب) أنه لا يخلص منه شيء ذو قيمة [٣] .

القول الثاني: التحريم، وهو رأي الشافعية وقول ثان للحنابلة، قال النووي: إن كان التمويه يحصل منه شيء إن عرض على النار فهو حرام بالاتفاق [٤] وقال الهيتمي [٥] إذا لم يحصل منه شيء يحل [٦] ورجح النووي الحرمة [٧] .

٣ – حلية أدوات الحرب:

اختلفوا في حكم تحلية أدوات الحرب بالذهب على ثلاثة أقوال:

القول الأول: الجواز مطلقًا، وهو رأي الحنفية، ونقل الكاساني الإجماع على الرخصة في ضبة السيف والسكين، وكذلك المنقطة، لحديث مزيدة [٨] – رضي الله عنه –، وهو قول عند الحنابلة، واختاره الآمدي [٩] وابن تيمية [١٠] .

---

١) الشرح الصغير للدردير ٦١/١، ٦٢.

٢) مجموع الفتاوى ٨٧/٢١.

٣) بدائع الصنائع ١٣٢/٥، ١٣٣.

٤) المجموع ٤٤١/٤.

٥) هو أحمد بن محمد بن علي بن حجر، فقيه وباحث مصري، مات بمكة سنة ٩٧٤ هـ. الأعلام للزركلي ٢٤٣/١.

٦) المنهاج القويم / ٣٠.

٧) المجموع ٤٤١/٤.

٨) بدائع الصنائع ١٣٢/٥.

٩) هو علي بن محمد التغلبي، أصولي، له نحو عشرين مصنفًا، توفي بدمشق سنة ٦٣١ هـ. وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٩٣/٣.

١٠) مجموع الفتاوى ٨٧/٢١ والإنصاف للمرداوي ١٤٩/٣.

القول الثاني: جواز تحلية السيف فقط، وهو رأي المالكية، وقول عند أحمد [1] .

القول الثالث: التحريم، وهو رأي الشافعية إلا إن فاجأته الحرب و لم يجد ما يقوم مقامه جاز للضرورة [2] وهو قول عند الحنابلة [3] .

رابعًا: اختلف الفقهاء في حكم لبس الخاتم إذا كان ذهبًا خالصًا، وإذا كان فضة مختلطًا بيسير من الذهب:

١ – إذا كان الخاتم ذهبًا خالصًا: اتفق جمهور الفقهاء على تحريم لبس خاتم الذهب، وبه قال الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وأكثر العلماء [4] ورخصت فيه طائفة [5] .

وقد احتج الجمهور بعموم الأدلة الدالة على تحريم لبس الذهب للرجال، واحتج من أباحة بالأدلة التالية:

أ) حديث سعيد بن المسيب [6] – رحمه الله –، أنه قال: « قَالَ عُمَرُ لِصُهَيْبٍ [7] – رضي الله عنهما –: " مَا لِي أَرَى عَلَيْكَ خَاتَمَ الذَّهَبِ، فَقَالَ: قَدْ رَآهُ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْكَ فَلَمْ يَعِبْهُ. قَالَ: مَنْ هُوَ ؟ قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – [8] » .

---

١) الشرح الصغير للدردير ٦٠/١ والمغني لابن قدامة ١٦/٣.

٢) المجموع للنووي ٤٤٢/٤.

٣) المغني لابن قدامة ١٦/٣.

٤) حاشية ابن عابدين ٣٥٩/٦ والشرح الصغير للدردير ٦٠/١ والمجموع للنووي ٤٤١/٤ ومجموع الفتاوى ٦٣/٢٥.

٥) أحكام الخواتيم لابن رجب / ٣٤ ولم يسم أحدًا منهم.

٦) هو القرشي المخزومي، أحد العلماء الأثبات والفقهاء الكبار، مات بعد التسعين. التقريب لابن حجر.

٧) هو ابن سنان بن مالك النَّمَري الرومي، صحابي، مات سنة ٧٨ هـ. الإصابة لابن حجر ١٦٣/٥.

٨) رواه النسائي ١٦٤/٨ في الزينة، باب الرخصة في خاتم الذهب للرجال، قال الأرناؤوط في هامش جامع الأصول ٧٢٠/٤: في هامش النسائي طبع الهند قال النسائي في الكبرى بعد إيراده: هذا حديث منكر.

ب) حديث محمد بن مالك [١] – *رحمه الله تعالى* –، أنه قال: « رَأَيْتُ عَلَى الْبَرَاءِ [٢] بْنِ عَازِبٍ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ، فَكَانَ النَّاسُ يَقُولُونَ لَهُ: لِمَ تَخَتَّمُ بِالذَّهَبِ وَقَدْ نَهَى عَنْهُ النَّبِيُّ – ﷺ – ! فَقَالَ الْبَرَاءُ: بَيْنَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ – ﷺ –، وَبَيْنَ يَدَيْهِ غَنِيمَةٌ يَقْسِمُهَا: سَبْيٌ وَخُرْثِيٌّ [٣] – قَالَ: فَقَسَّمَهَا حَتَّى بَقِيَ هَذَا الْخَاتَمُ، فَرَفَعَ طَرَفَهُ، فَنَظَرَ إِلَى أَصْحَابِهِ، ثُمَّ خَفَّضَهُ ثُمَّ رَفَعَ طَرَفَهُ، فَنَظَرَ إِلَيْهِمْ. ثُمَّ قَالَ: أَيْ بَرَاءُ: فَجِئْتُهُ حَتَّى قَعَدْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَأَخَذَ الْخَاتَمَ فَقَبَضَ عَلَى كُرْسُوعِي [٤] ثُمَّ قَالَ: خُذْ الْبَسْ مَا كَسَاكَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ. قَالَ: فَكَانَ الْبَرَاءُ يَقُولُ: فَكَيْفَ يَأْمُرُونِي أَنْ أَضَعَ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ –: الْبَسْ مَا كَسَاكَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ [٥] » .

الراجح: قول الجمهور بتحريم التختم بالذهب للرجال: لما يلي:

أ) أن أدلة الإباحة ضعيفة، فالحديث الأول قال فيه النسائي: هذا حديث منكر [٦] والحديث الثاني فيه أبو رجاء الهروي [٧] وهو عبد اللَّه بن واقد راوي الحديث عن محمد بن مالك، قال فيه ابن عدي: (هو مظلم الحديث، و لم أر للمتقدمين فيه كلامًا) [٨] .

ب) على فرض صحتها فكما قال ابن قيم الجوزية: لعل من لبسها من الصحابة

---

١) هو الجوزجاني مولى البراء بن عازب – رضي اللَّه عنه – صدوق، يخطئ كثيرًا. التقريب لابن حجر / ٥٠٤.

٢) هو أبو عمارة الأنصاري الأوسي، صحابي افتتح الري، مات بالكوفة سنة ٧٢ هـ. الإصابة لابن حجر ٢٣٥/١.

٣) الخرثي: أثاث البيت ومتاعه. النهاية لابن الأثير ١٩/٢.

٤) الكرسوع: طرف رأس الزَّند مما يلي الخنصر. النهاية لابن الأثير ١٦٣/٤.

٥) رواه أحمد ٢٩٤/٤ قال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٥١/٥: (محمد بن مالك وثقه ابن حبان وأبو حاتم ولكن قال ابن حبان: لم يسمع من البراء، قلت: وثقه وقال: رأيت فصرح، وبقية رجاله ثقات).

٦) تهذيب التهذيب لابن حجر ٤٤٦/٤. ولم يرد في السنن.

٧) هو الحنفي الخراساني، قال ابن حجر: ثقة موصوف بخصال الخير، مات سنة بضع وستين ومائة. التقريب / ٣٢٨.

٨) الكامل ١٥٦٨/٤.

رضي الله عنهم لم يبلغهم النهي، وهم في ذلك كمن رخص في لبس الحرير من السلف، وقد صحت السنة بتحريمه على الرجال وإباحته للنساء [1].

٢ – إذا كان الخاتم فضة مختلطة بيسير من الذهب: اختلف الفقهاء في حكم يسير الذهب المخالط للفضة أو كان فصا في خاتم الفضة على قولين:

القول الأول : التحريم، وهو مذهب الشافعي [2] وأبي يوسف [3] . ومحمد بن الحسن [4] ونص أحمد على منع مسمار الذهب في خاتم الفضة في رواية الأثرم [5] . وإبراهيم بن الحارث [6] وهو اختيار القاضي [7] وأبي الخطاب [8] ؛ لعموم [9] أدلة تحريم لبس الذهب للرجال، والحديث أسماء بنت يزيد – رضي الله عنها – « لاَ يَصْلُحُ مِنَ الذَّهَبِ شَيْءٌ، وَلاَ بَصِيصُهُ » وحديث عبد الرحمن بن غنم – رضي الله عنه – « مَنْ تَحَلَّى أَوْ حُلِّيَ بَخَرَّ بِصِيصَةٍ مِنْ ذَهَبٍ كُوِيَ بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ » وقد تقدم الجواب عليها.

١) تهذيب السنن أبي داود لابن القيم ١١٢/٦.

٢) المجموع للنووي ٤٤١/٤.

٣) هو يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي، صاحب أبي حنيفة وناشر مذهبه، توفي ببغداد سنة ١٨٢هـ. تاريخ بغداد للخطيب ٢٤٢/١٤.

٤) الشيباني مولاهم، إمام بالفقه والأصول، وصاحب أبي حنيفة، مات بالري سنة ١٨٩ هـ. تاريخ بغداد للخطيب ١٧٢/٢.

٥) هو أبو بكر أحمد بن محمد الطائي أو الكلبي، من حفاظ الحديث، أخذ عن الإمام أحمد، توفي سنة ٢٦١ هـ.

٦) هو أبو إسحاق العبادي من كبار أصحاب الإمام أحمد كان بغداديا ثم نزل الشام. تاريخ بغداد للخطيب ٥٥/٦.

٧) هو محمد بن الحسين، ابن الفراء، عالم عصره في الأصول والفروع، توفي سنة ٤٥٨ هـ. تاريخ بغداد للخطيب ٢٥٦/٢.

٨) هو محفوظ بن أحمد الكلوذاني، أحد فقهاء الحنابلة ومصنفيهم، توفي سنة ٥١٠ هـ. البداية والنهاية لابن كثير ١٨٠/١٢.

٩) أحكام الخواتيم لابن رجب / ٥٣.

القول الثاني : الإباحة، وهو قول الحنفية [1] وقول المالكية إذا كان المخالط أو الفص أقل من ثلث وزن الخاتم [2] ورواية عن أحمد في إباحة اليسير، واختاره أبو بكر عبد العزيز وأبو البركات ابن تيمية وحفيده أبو العباس [3] للأدلة المبيحة ليسير الذهب، ولأنه تابع لا حكم له.

وقد تقدم ترجيح جواز يسير الذهب التابع، للأدلة المخصصة لعموم الأدلة المحرمة.

---

١) حاشية ابن عابدين ٦/٣٦٠.

٢) الشرح الصغير للدردير ١/٦١.

٣) مجموع الفتاوى ٢١/٨٧ وأحكام الخواتيم لابن رجب / ٥٣.

الفصل الثالث

حكم تحلي الرجال بالفضة

أولاً : نقل الإمامان النووي وابن تيمية الإجماع على إباحة تختم الرجال بالفضة [1] ونص الكاساني من الحنفية على إباحة التختم بالفضة للرجال إذا لم يزد وزنه على المثقال [2] وهو ما يعادل (٣,٥) من الغرامات [3] وكذلك قال الدردير من المالكية إن كان درهمين شرعيين فأقل [4] وكان متحدا [5] وكذلك الحنابلة يسن دون مثقال، ولا بأس بأكثر من ذلك بما لم يخرج عن العادة وإلا يحرم [6] وأدلة الإباحة ما يلي:

١ – حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: « اتَّخَذَ رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ – خَاتَمًا مِنْ وَرِقٍ، وَكَانَ فِي يَدِه، ثُمَّ كَانَ بَعْدُ فِي يَدِ أَبِي بَكْرٍ [7] ثُمَّ كَانَ بَعْدُ فِي يَدِ عُمَرَ، ثُمَّ كَانَ بَعْدُ فِي يَدِ عُثْمَانَ [8] حَتَّى وَقَعَ بَعْدُ فِي بِئْرِ أَرِيسٍ. نَقْشُهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ [9] ". » .

---

١) المجموع ٤٤٤/٤ ومجموع الفتاوى ٦٣/٢٥.

٢) بدائع الصنائع ١٣٣/٥.

٣) الجمل في زكاة العمل للجزائري / ١٧.

٤) الدرهم يعادل (٢,٣٣٢٨) غرام تقريبًا. انظر الرسالة الفاصلة في الموازين للهاشم مجلة كلية الشريعة بالأحساء / ٢١٩.

٥) الشرح الصغير ٦٠/١.

٦) الفروع لابن مفلح ٤٧٢/٢ وحاشية الروض المربع لابن القاسم ٢٤٨/٣.

٧) هو عبد اللَّه بن عثمان القرشي التيمي. الصديق خير من طلعت عليه الشمس بعد النبيين، وأول الخلفاء الراشدين، توفي سنة ١٣ هـ. الإصابة لابن حجر ١٥٥/٦.

٨) ابن عفان القرشي الأموي، أسلم قديمًا، تولى الخلافة بعد عمر بن الخطاب، استشهد سنة ٣٥ هـ. الإصابة لابن حجر ٣٩١/٦امنيا.

٩) رواه البخاري في اللباس، باب نقض الخاتم ٢٨٧/٧.

٢ – حديث أنس [(١)] – رضي الله عنه – « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – لَبِسَ خَاتَمَ فِضَّةٍ فِي يَمِينِهِ، فِيهِ فَصٌّ حَبَشِيٌّ، كَانَ يَجْعَلُ فَصَّهُ يَلِي كَفَّهُ » [(٢)] .

وسند من حدّد وزن الخاتم بالمثقال حديث بريدة [(٣)] – رضي الله عنه –، « أَنَّ النَّبِيَّ – صلى الله عليه وسلم – لَمَّا رَأَى فِي يَدِ ذَلِكَ الرَّجُلِ خَاتَمًا مِنْ صُفْرٍ فَقَالَ: مَالِي أَجِدُ مِنْكَ رِيحَ الأَصْنَامِ ؟ ثُمَّ قَالَ لَهُ: " اتَّخِذْهُ مِنْ وَرِقٍ، وَلاَ تُتِمَّهُ مِثْقَالاً [(٤)] » إلا أن في سنده ضعيفًا، قال الترمذي: حديث غريب، فيه عبد اللّه [(٥)] بن مسلم يكنى أبا طيبة، قال أبو حاتم الرازي: يكتب حديثه ولا يحتج به [(٦)] وضعفه النووي [(٧)] .

ومن هذا يتبين إباحة اتخاذ الخاتم من الفضة، ولا بأس أن يكون أكثر من مثقال ما لم يخرج عن العادة، وهو قول الحنابلة.

ثانيًا : اختلف الفقهاء في حكم الملبوسات والآلات المحلاة بالفضة:

القول الأول : التسوية بين الذهب والفضة في التحريم، وهو مذهب الحنفية والمالكية [(٨)] وقد تقدم أن الحنفية أباحوا تحلية السيف والمنطقة والسكين والمنسوج من الفضة قدر أربع أصابع، وأن المالكية أباحوا تحلية السيف والمصحف.

القول الثاني : إباحة تحلية آلات الحرب كالسيف والرمح وأطراف السهام والدروع والمنطقة والرانين [(٩)] إلخ، ولا يباح تحلية المراكب ولباس الخيل كاللجم

١) هو أبو حمزة الأنصاري البخاري، غزا الغزوات وشهد الفتوح مات بالبصرة سنة ٩١هـ. الإصابة لابن حجر ١/١١٢.

٢) رواه مسلم في اللباس باب في خاتم الورق وفصه حبشي رقم (٢٠٩٤) ٣/١٦٥٨.

٣) هو بريدة بن الحصيب الأسلمي، صحابي مات سنة ٦٣ هـ. الإصابة لابن حجر ١/٢٤١.

٤) رواه الترمذي في اللباس، باب ما جاء في الخاتم الحديد ٤/٢٤٨ وأبو داود في الخاتم، باب ما جاء في خاتم الحديد ٤/٩٠.

٥) هو السلمي المروزي قاضيها، صدوق شهم. التقريب لابن حجر / ٣٢٣.

٦) مختصر الخطابي على سنن أبي داود ٦/١١٥.

٧) المجموع ٤/٤٦٥.

٨) بدائع الصنائع للكاساني ٥/١٣٣ والشرح الصغير للدردير ١/٦٠.

٩) الرانان: تثنية الران، وهو شيء يلبس تحت الخف. المطلع على أبواب المقنع للبعلي / ١٣٦. والخفين.

وهو مذهب الحنابلة [١] وزاد الشافعية تحلية المصحف [٢] .

وقد ذكر ابن مفلح [٣] الحنبلي في الفروع أدلة تخصيص الجواز بهذه الاستعمالات دون غيرها، وأجاب عليها، فقال: أ) إن الصحابة – رضي الله عنهم – نقلوا عنه – عليه الصلاة والسلام – استعمال يسير الفضة في أخبار مشهورة؛ ليكون ذلك حجة في اختصاصه بالإباحة، ولو كانت الفضة مباحة لم يكن في نقلهم استعمال اليسير من ذلك كبير فائدة، ومن هذه الأخبار ما يلي:

١ – حديث أنس – رضي الله عنه – « كَانَتْ قَبِيعَةُ سَيْفِ رَسُولِ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – فِضَّةً [٤] » وفي رواية « كَانَ نَعْلُ سَيْفِ رَسُولِ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – مِنْ فِضَّةٍ، وَقَبِيعَةُ سَيْفِهِ فِضَّةٌ، وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ حِلَقُ فِضَّةٍ [٥] » .

٢ – حديث أبي أمامة [٦] بن سهل بن حنيف – رضي الله عنه – قال: « كَانَتْ قَبِيعَةُ سَيْفِ رَسُولِ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – مِنْ فِضَّةٍ [٧] » .

٣ – حديث عروة [٨] بن الزبير – رضي الله عنهما – قال: " كان سيف الزبير محلى بفضة " قال هشام [٩] بن عروة – رضي الله عنهما – " وكان سيف عروة محلى بفضة " [١٠] .

---

١) الروض المربع وعليه الحاشية ٢٥١/٣.

٢) المجموع للنووي ٤٤٤/٤، ٤٢/٦.

٣) هو أبو عبد اللَّه، محمد بن مفلح المقدسي، من علماء الفقه الحنبلي، توفي بدمشق سنة ٧٦٣ هـ. الدرر الكامنة لابن حجر ٢٦١/٤.

٤) رواه أبو داود في الجهاد، باب في السيف يحلى ٣٠/٣ قال الأرناؤوط في هامش جامع الأصول ٧٣٢/٤: هو حديث حسن.

٥) رواه النسائي في الزينة، باب حلية السيف ٢١٩/٨.

٦) هو الأنصاري، ولد قبل وفاة الرسول – صلى اللَّه عليه وسلم – بعامين، ولم يسمع منه، مات سنة مائة، الإصابة لابن حجر ١٥٨/١.

٧) رواه النسائي في الزينة باب حلية السيف ١١٩/٨ قال الأرناؤوط في هامش جامع الأصول ٧٣٣/٤: مرسل وهو حسن.

٨) هو الأسدي المدني، من فقهاء التابعين، مات سنة ٤ هـ. التقريب لابن حجر / ٣٨٩.

٩) هو الأسدي، فقيه مات سنة ١٤٥هـ. التقريب لابن حجر / ٥٧٣.

١٠) رواه البخاري في المغازي، باب قتل أبي جهل ١٨٥/٥.

أجاب عليها: إن قولكم: " كبير فائدة " دليل على أن فيه فائدة سوى المطلوب، فنقلوه لأجلها، كما نقلوا أجناس آنية النبي – ﷺ – وملابسه وغير ذلك فلا معنى للتخصيص.

ب) حديث « أَنَّ الرَّسُولَ – ﷺ – سُئِلَ عَنِ الْخَاتَمِ " مِنْ أَيِّ شَيْءٍ أَتَّخِذُهُ ؟ قَالَ: اتَّخِذْهُ مِنْ وَرِقٍ وَلاَ تُتِمَّهُ مِثْقَالاً [1] » .

وأجاب عليه: الحديث إسناده ضعيف، قال أحمد: حديث منكر. أقول: وقال الترمذي: حديث غريب، وضعفه النووي كما تقدم، وعلى فرض صحته أين التحريم فيما عدا الخاتم إذا زاد على مثقال ؟

جـــ) أن الرسول – ﷺ – رخص للنساء في الفضة، ونهاهن عن الذهب في عدة أحاديث، بعضها إسناده حسن، ولو كانت إباحتها عامة لما خصهن بالذكر، ولعمّ لعموم الفائدة، بل ولصرح بذكر الرجال لإزالة اللبس وإيضاح الحق.

وأجاب عنه: إنما خصهن لأنهن السبب حيث نهاهن عن الذهب، وأباح لهن الفضة، هذا على فرض حسن درجة هذه الأحاديث، ثم يقال: إباحتها لهن إباحة للرجال؛ لأن الأصل التساوي في الأحكام إلا ما خصه الدليل.

د) أنه يحرم استعمال الإناء من الفضة فحرم لبسها كالذهب، وتسوية الشارع بينهما في تحريم الإناء دليل على التسوية في غيره.

وأجاب عنه: أن تحريم لبس الذهب آكد وأظهر من تحريم الفضة بلا شك، فيمتنع الإلحاق، وتسوية الشارع بينهما في تحريم الأكل والشرب من آنيتهما لا يدل على التسوية في غيره [2] أقول: وتحريم لبس الذهب على الرجال ثابت بدليل آخر لا بدليل تحريم الأكل والشرب في آنيته.

هـــ) أن إباحة حلية الفضة للرجل على الإطلاق تشبه بالنساء.

---

١) رواه الترمذي وأبو داود وسبق تخريجه.

٢) الفروع ٢/٤٦٧.

أجاب عليه الشوكاني: أن هذا مصادرة على المطلوب؛ لأن القائل بالجواز يقول: إن التحلي بالفضة لا يختص بالنساء، بل الرجال والنساء فيه سواء، وإن كان استعمال كل واحد من النوعين لنوع خاص من حلية الفضة، فلا يشبه أحدهما الآخر في ذلك النوع الخاص به لا في مطلق التحلي [1] .

القول الثالث: الإباحة مطلقا في القليل والكثير دون إسراف ولا تشبه بالنساء، وهو رأي المتولي [2] والغزالي من الشافعية [3] ورواية عن أحمد، واختاره أبو العباس بن تيمية [4] وابن حزم [5] والصنعاني [6] والشوكاني [7] وأدلتهم ما يلي:

حديث عثمان بن عبد اللَّه بن موهب – رحمه الله –، قال: « أَرْسَلَنِي أَهْلِي إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ بِقَدَحٍ مِنْ مَاءٍ، فَجَاءَتْ بِجُلْجُلٍ مِنْ فِضَّةٍ، فِيهِ شَعْرٌ مَنْ شَعْرِ رَسُولِ اللَّهِ – ﷺ –، فَكَانَ إِذَا أَصَابَ الإنسانَ عَيْنٌ أَوْ شَيْءٌ بَعَثَ إِلَيْهَا بِإِنَاءٍ فَخَضْخَضَتْ لَهُ، فَشَرِبَ مِنْهُ، فَاطَّلَعْتُ فِي الْجُلْجُلِ فَرَأَيْتُ شَعَرَاتٍ حُمْرًا [8] » " قال الكرماني: (يحمل على أن الجلجل كان مموهًا بفضة – وتعقبه ابن حجر – بقوله: وهذا ينبني على أن أم سلمة كانت لا تجيز استعمال آنية الفضة في غير الأكل والشرب، ومن أين له ذلك، وقد أجاز جماعة من العلماء استعمال الإناء الصغير من الفضة في غير الأكل والشرب) [9] وقال الشوكاني بعد ذكره: (والحق الجواز في غير الأكل والشرب؛ لأن الأدلة لم تدل على غيرها بين الحالين) [10] .

---

١) السيل الجرار ١٢٢/٤.

٢) هو أبو سعد عبد الرحمن بن مأمون النيسابوري، فقيه مناظر عالم بالأصول، توفي ببغداد ٤٧٨ هـ. وفيات الأعيان لابن خلكان ١٣٣/٣.

٣) المجموع للنووي ٤٤٤/٤.

٤) مجموع الفتاوى ٨٧/٢١.

٥) المحلي ٨٦/١٠.

٦) سبل السلام ٢٨/١.

٧) السيل الجرار ١٢١/٤.

٨) رواه البخاري وتقدم تخريجه.

٩) فتح الباري ٣٥٣/١٠.

١٠) نيل الأوطار ٨٣/١.

٢ – حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – « وَلَكِنْ عَلَيْكُمْ بِالْفِضَّةِ فَالْعَبُوا بِهَا [(١)] » وهو دليل على جواز التوسع في الفضة.

٣ – أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – أباح يسير الفضة مفردًا في الخاتم، أو تابعًا لغيره كحلية السيف، وهو دليل على إباحة ذلك، وما في معناه، وما هو أوْلى منه للحاجة [(٢)] .

٤ – أن باب اللباس أوسع من باب الآنية، وقد ورد الدليل على تحريم الأكل والشرب في آنية الذهب والفضة، أما باب اللباس فيباح التحلي بالذهب والفضة للنساء بالاتفاق، ويباح يسير الذهب التابع لغيره للرجال في أصح القولين [(٣)] ولا دليل على تحريم لبس حلية الفضة على الرجال، كما أنه لا برهان في تخصيص الإباحة في حلية السيف والمنطقة والخاتم والمصحف، فهو دعوى مجردة [(٤)] ؛ لأنه لم يثبت في الفضة إلا تحريم الأكل والشرب في آنيتها [(٥)] .

٥ – أن دعوى التحريم على العموم أو تخصيص الإباحة يحتاج إلى دليل؛ لأن الأصل الحل، مع ما ثبت أن سيفه – صلى الله عليه وسلم – كان فيه فضة [(٦)] .

٦ – يمكن أن يقال: إنه من المعلوم قطعًا أن المحظورات لا تباح إلا بالضرورات، وليس في لبس الخاتم وتحلية المصحف والسيف ونحوه بالفضة ضرورة، وإباحة هذه الأمور دليل على إباحة غيرها مطلقًا، بعكس الذهب فإنه لما حرم على الرجال لم يبح إلا في حالة الضرورة وهي العلاج.

وممن ردّ القول بإباحة اتخاذ الفضة في لبس الرجال الشيخ الأمين الشنقيطي [(٧)] في

---

١) رواه أبو داود وسبق تخريجه.

٢) مجموع الفتاوى ٢٥/٦٥.

٣) المرجع نفسه ٢٥/٦٤.

٤) المحلى لابن حزم ١٠/٨٧.

٥) روضة الطالبين للنووي ٢/٢٦٢.

٦) تقدم تخريج الحديث انظر السيل الجرار للشوكاني ٤/١٢١.

٧) هو محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، عالم في الأصول والتفسير والفقه، توفي بمكة في ١٣٩٣/١٢/١٧هـ.

كتابه أضواء البيان، مستدلاً على تحريم لبس الفضة على الرجال بما رواه ابن أبي ليلى [١] رحمه الله قال: « كَانَ حُذَيْفَةُ بِالْمَدَائِنِ فَاسْتَسْقَى، فَأَتَاهُ دِهْقَانٌ [٢] بِمَاءٍ فِي إِنَاءٍ مِنْ فِضَّةٍ فَرَمَاهُ بِهِ، وَقَالَ: إِنِّي لَمْ أَرْمِهِ إِلاَّ إِنِّي نَهَيْتُهُ فَلَمْ يَنْتَهِ ! قَالَ رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ –: " الذَّهَبُ وَالْفِضَّةُ وَالْحَرِيرُ وَالدِّيبَاجُ، هِيَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَكُمْ فِي الآْخِرَةِ [٣] » .

ووجه الاستدلال:

١ – أن الحديث يدخل في عمومه تحريم لبس الفضة؛ لأن الثلاث المذكورات معها يحرم لبسها بلا خلاف، وما شمله عموم نص ظاهر من الكتاب والسنة لا يجوز تخصيصه إلا بنص صالح للتخصيص كما تقرر في علم الأصول.

٢ – أن الحديث وإن كان واردًا في الشرب في إناء الفضة لا في لبس الفضة، فإن العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب.

٣ – أنه لا يصح الاعتراض بما جاء في بعض الروايات الصحيحة ما يفسر هذا العموم، ويبين أن المراد بالفضة الشرب في آنيتها لا لبسها، كما في صحيح البخاري عن ابن أبي ليلى قال: « كَانَ حُذَيْفَةُ بِالْمَدَائِنِ، فَاسْتَسْقَى – إِلَى أَنْ قَالَ: – وَأَنَّ النَّبِيَّ – ﷺ – نَهَانَا عَنِ الْحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وَالشُّرْبِ فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ قَالَ: هُنَّ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَكُمْ فِي الآْخِرَةِ [٤] » ومن طريق أخرى: « لاَ تَشْرَبُوا فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، وَلاَ تَلْبَسُوا الْحَرِيرَ وَالدِّيبَاجَ، فَإِنَّهَا لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَكُمْ فِي الآْخِرَةِ [٥] » إذا فلا حجة في الحديث على منع لبس الفضة؛ لأنه تعين بهاتين الروايتين أن المراد الشرب في آنيتها لا لبسها؛ لأن الحديث حديث واحد.

فالجواب عليه من ثلاثة وجوه:

---

١) هو عبد الرحمن الأنصاري المدني ثم الكوفي، ثقة مات سنة ٨٣ هـ. التقريب لابن حجر / ٣٤٩.

٢) الدهقان: بكسر الدال وضمها: رئيس القرية. وهو معرب. النهاية لابن الأثير ١٤٥/٢.

٣) رواه البخاري في اللباس، باب لبس الحرير وافتراشه للرجال إلخ ٢٧٤/٧.

٤) كتاب الأشربة، باب الشرب في آنية الذهب ٢٠٥/٧.

٥) كتاب الأشربة، باب آنية الفضة ٢٠٥/٧.

أ) أن الرواية المتقدمة عامة بظاهرها في الشرب واللبس معًا، والروايات المقتصرة على الشرب في آنيتها دون اللبس ذاكرة بعض أفراد العام، ساكتة عن بعضها، وقد تقرر في الأصول أن ذكر بعض أفراد العام بحكم العام لا يخصصه.

ب) أن التفصيل المذكور لو كان هو مراد النبي – ﷺ – لكان الذهب لا يحرم لبسه، وإنما يحرم الشرب في آنيته فقط.

جـ) وهو أقواها، أن الأربعة المذكورة في الحديث التي هي: الذهب والفضة والحرير والديباج صرح النبي – ﷺ – أنها للكفار في الدنيا وللمسلمين في الآخرة، فدل على أن من استمتع بها في الدنيا لم يستمتع بها في الآخرة، وقد صرح – جل وعلا – في كتابه بأن أهل الجنة يتمتعون بالذهب والفضة بالشرب في آنيتهما، وبالتحلي بهما كما في *قوله تعالى* : ﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمْ جَنَّـٰتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَـٰرُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ ﴾ [١] *وقوله تعالى* : ﴿ عَـٰلِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ ۖ وَحُلُّوٓا۟ أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴾ [٢] فلو كان التحلي بالفضة للرجال مباحا لكان مناقضا لقول الرسول – ﷺ –: « هِيَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَكُمْ فِي الْآخِرَةِ [٣] » انتهى ملخصا [٤] .

أقول والله أعلم بالصواب:

١ – أ) أن العموم الوارد في إحدى روايات حديث حذيفة – رضي الله عنه – لا يدخل في باب الخصوص والعموم، فهو حديث واحد ورد مختصرًا في هذه الرواية كما أشار إلى ذلك الحافظ ابن حجر [٥] وورد تامًّا في روايات كثيرة، منها ما أشار إليه الشيخ الشنقيطي قريبًا.

---

١) سورة الكهف /٣١.

٢) سورة الإنسان /٢١.

٣) رواه البخاري وسبق تخريجه.

٤) أضواء البيان ٣/٢٤٥ – ٢٤٩.

٥) فتح الباري ١٠/٢٨٨.

ب) أن الاختصار في الرواية لعله وقع سهوًا من الراوي، وقد ذكر الفخر الرازي [1] (أن الحفاظ إذا خالفوا الراوي في بعض ذلك الخبر فقد اتفقوا على أن ذلك لا يقتضي المنع من قبول ما لم يخالفوه فيه؛ لأن ظاهر حاله الصدق، ولم يوجد معارض فوجب قبوله، وأما القدر الذي خالفوه فيه فالأولى أن لا يقبل؛ لأنه وإن جاز أن يكون سهوًا، وحفظ هو، لكن الأقوى أنه سها، وحفظوا هم؛ لأن السهو على الواحد أجوز منه على الجماعة) [2] وقال الخطابي: " وإن روى – اثنان خبرًا واحدًا – عن مجلس واحد فهو خبر واحد؛ فإن كان الذي نقل الزيادة واحد والذي نقل الخبر جماعة لا يجوز عليهم الوهم سقطت الزيادة؛ لأنه لا يجوز أن تسمع جماعة كلامًا واحدًا فيحفظ الواحد وتنسى الجماعة، بل تطرق النسيان إلى الواحد أوْلى، وإن كان ناقل الزيادة جماعة كثيرة فالزيادة مقبولة، والواحد قد وهم... " [3] .

والحديث رواه ابن أبي ليلى عن مجلس واحد، ومعظم الروايات على التفصيل بالشرب [4] فكيف تعامل الروايات على أنها أخبار مختلفة، وتجرى عليها قواعد العموم والخصوص.

٢ – أنه إذا اتضح ما تقرر آنفًا من السهو في رواية من عمم فلا يبعد أن يكون التفصيل هو مراد الرسول – ﷺ –، وأن تحريم الذهب على الرجال ثابت من دليل آخر، وقد تقدمت أدلته.

٣ – أن قول الرسول – ﷺ –: « هِيَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَكُمْ فِي الْآخِرَةِ » أي الشرب في آنية الذهب والفضة والأكل في صحافهما كما دل عليه صدر الحديث، فهم منهيون عن الاستمتاع بها في الدنيا، وموعودون بالاستمتاع بها في الجنة كما في ***قوله تعالى*** : ﴿ يُطَافُ عَلَيۡهِم بِصِحَافٖ مِّن ذَهَبٖ وَأَكۡوَابٖ ﴾ [5] ***وقوله تعالى*** :

١) هو أبو عبد اللّه محمد بن عمر التيمي الطبرستاني، الفقيه والأصولي والمفسر، توفي ٦٠٦ هـ. وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٤٨/٤.

٢) المحصول ٦٢٨/١/٢.

٣) التمهيد ١٥٣/٣.

٤) فتح الباري ٩٥/١٠.

٥) سورة الزخرف /٧١.

﴿ وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِـَٔانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَاْ . قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا ﴾ [1] فمن شرب في آنية الفضة ذكورًا وإناثًا منع من هذا التنعم في الآخرة، أما التحلي بالأساور فيحرم على الرجال في الدنيا؛ لأن فيه تشبهًا بالنساء.

وبهذا يتبين أن عموم حديث حذيفة – رضي الله عنه –: « الذَّهَبُ وَالْفِضَّةُ وَالْحَرِيرُ وَالدِّيبَاجُ هِيَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَكُمْ فِي الْآخِرَةِ » لا يصح أن يكون دليلاً على تحريم اتخاذ الرجال الفضة في ملبوساتهم فيما لا سرف فيه، ولا تشبه بالنساء.

ثالثًا : اختلف الفقهاء في حكم العَلَم من الفضة إذا اتخذ في المنسوجات على قولين:

القول الأول : التحريم، وهو رأي جمهور الفقهاء الذين خصوا إباحة لبس الفضة في الخاتم والسلاح والمصحف فقط، والعلم ليس منها، وهو قول المالكية والشافعية، وقول عند أحمد [2] وتقدم مستندهم قريبًا والجواب عليه.

القول الثاني : الإباحة وبه قال أحمد [3] واشترط الحنفية أن يكون أربع أصابع فما دون [4] واختار هذا القول أبو العباس ابن تيمية [5] والمتولي والغزالي من الشافعية [6] وتقدم ترجيح جواز لبس الفضة للرجل على وجه لا يشبه استعمال النساء، وعلى هذا يجوز لبس العباءة ذات علم الفضة، ولو كان مموهًا بذهب لما تقدم؛ إذ أن التمويه لا يخلص منه شيء ذو قيمة، ومعلوم أن زري المشالح، نسبة الغرام الواحد منه ٦٤% من الفضة و ٢% من الذهب والبقية خيوط ومعادن أخرى، وتختلف النسب حسب الصناعة.

---

١) سورة الإنسان /١٥ – ١٦.

٢) الشرح الصغير للدردير ٦٠/١ والمجموع للنووي ٤٤٤/٤ والروض المربع للبهوتي ٢٥٠/٣.

٣) مجموع الفتاوى ٦٤/٢٥.

٤) حاشية ابن عابدين ٣٥٢/٦.

٥) مجموع الفتاوى ٦٤/٢٥.

٦) المجموع للنووي ٤٤٤/٤.

الفصل الرابع

حكم تحلية الأطفال بالذهب والفضة

لا خلاف في إباحة تحلية الأنثى الصغيرة بالذهب والفضة لإباحة ذلك للبالغات بالإجماع، والخلاف بين العلماء جار في حلية الصبي فيما يحرم على الرجال لبسه من الذهب والفضة على ثلاثة أقوال: [1] .

القول الأول : يحرم على الولي إلباسه وتمكينه منها، وهو مذهب الحنفية فيهما، والمالكية والحنابلة في الذهب، ورواية في الفضة للإمام أحمد [2] .

أدلتهم :

أ) عموم قول الرسول – ﷺ – في الذهب والحرير: « حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي [3] » بلا قيد البلوغ.

ب) حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: « أَخَذَ الْحَسَنُ [4] بْنُ عَلِيٍّ – رضي الله عنه – تَمْرَةً مِنْ تَمْرِ الصَّدَقَةِ، فَجَعَلَهَا فِي فِيهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ – ﷺ –: " كِخْ كِخْ لِيَطْرَحَهَا » [5] ووجه الاستدلال: أن الرسول – ﷺ – أمر الحسن – رضي الله عنه – بطرح الصدقة؛ لأنها محرمة إلحاقًا بالبالغين من الآل.

---

١) المجموع ٤/٤٣٥.

٢) حاشية ابن عابدين ٦/٣٦٢ والشرح الكبير للدردير ١/٥٣ والمغني لابن قدامة ١/٥٩١. ومجموع الفتاوى ٢١/٨٧.

٣) رواه أبو داود وسبق تخريجه.

٤) سيد شباب أهل الجنة، ولي الخلافة بعد مقتل أبيه علي ثم تنازل عنها مؤثرًا مصلحة المسلمين، مات بالمدينة سنة ٥٠ هـ. الإصابة لابن حجر ٢/٢٤٢.

٥) رواه البخاري في الزكاة، باب ما يذكر في الصدقة للنبي – صلى الله عليه وسلم – ٢/٢٥٤.

جـــ) فعل الصحابة – رضي الله عنهم – كابن مسعود [١] وجابر [٢] – رضي الله عنهما – فعن عبد اللَّه [٣] بن يزيد – رضي الله عنه – قال: " كنا عند عبد اللَّه بن مسعود فجاء ابن له، عليه قميص من حرير وقال: " من كساك ؟ قال: أمي. وقال: فشقه. قال: قل لأمك تكسوك غير هذا " [٤] وعن جابر – رضي الله عنه – قال: " كنا نترعه – أي ثوب الحرير – عن الغلمان، ونتركه على الجواري " [٥] .

د) كون الأولياء مأمورين بحفظ صبيانهم، ومنعهم من عمل المحرمات كشرب الخمر والزنا وغيرهما، فكذلك لبس الذهب [٦] .

هـــ) تسوية الفضة بالذهب إلا ما خص الشارع إباحته.

القول الثاني : يجوز للولي أن يلبس صبيه الذهب والفضة ما لم يبلغ، وهو مذهب الشافعية، ورجحه النووي [٧] وبه قال المالكية في الفضة [٨] وحجتهم أن الصبي غير مكلف، ولا هو في معنى الرجل، واستعماله الذهب والفضة ليس كالخمر والزنا.

وأجابوا عن حديث أكل الحسن – رضي الله عنه – من تمر الصدقة أن فيه إتلافًا لمال غيره، ولا خلاف أنه يجب على الولي منعه منه، وأنه تجب غرامته في مال الصبي [٩] وعن فعل ابن مسعود وجابر – رضي الله عنهما – بحمله على الورع والتأديب لغرض إنشاء الصبي على عمل المباح واجتناب الحرام.

---

١) هو أبو عبد الرحمن عبد اللَّه بن سعود الهذلي، من أوائل الصحابة إسلامًا، ومن قرائهم، مات بالمدينة سنة ٣٢ هـــ. الإصابة لابن حجر ٢١٤/٦.

٢) هو ابن عبد اللَّه الأنصاري السلمي، أحد الصحابة المكثرين في رواية الحديث مات سنة ٧٨ هـــ الإصابة لابن حجر / ٤٥/٢.

٣) هو أبو موسى الأنصاري الخطمي، شهد بيعة الرضوان، وولي الكوفة مات زمن ابن الزبير. الإصابة لابن حجر ٢٤٤/٦.

٤) رواه الطبراني قال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٤٤/٥: رجال أحد السندين من رجال الصحيح.

٥) رواه أبو داود في اللباس، باب في الحرير للنساء ٥٠/٤ قال الأرناؤوط في هامش جامع الأصول ٦٨٧/١٠: إسناده حسن.

٦) حاشية ابن عابدين ٣٦٢/٦ والمجموع للنووي ٤٣٦/٤.

٧) المجموع ٤٣٦/٤.

٨) الشرح الكبير للدردير ٥٧/١.

٩) المجموع للنووي ٤٣٦/٤.

القول الثالث : يحرم على المميز من الصبيان؛ لأن المميز يلحق بالبالغ في الصلاة فيؤمر بها، ويؤدب على تركها إذا بلغ عشرًا، وهو قول البغوي [1] .

رجح شيخ الإِسلام ابن تيمية ما ذهب إليه المالكية من تحريم تحلية الصبي بالذهب [2] وإباحة الفضة؛ لأن للذهب حرمة، وثبتت حرمته بالنص الذي ظاهره تحريم الذهب على الذكور عموما، ويتفق مع فعل الصحابة [3] – رضي الله عنهم –، مع ملاحظة أن التكليف يتجه إلى الأولياء، فيثابون على تأديب أولادهم على المباح، ويأثمون على خلافه، ولا شك أن الصبيان لا يلحقهم إثم؛ لأنهم غير مكلفين.

تم والحمد لله

---

١) هو الحسين بن مسعود الفراء، فقيه ومحدث ومفسر، توفي سنة ٥١٠ هـ. وفيات الأعيان لابن خلكان ١٣٦/٢. وانظر المجموع للنووي ٤٣٦/٤.

٢) الاختيارات الفقهية / ٧٦.

٣) المغني لابن قدامة ٥٩٢/١.

الخاتمة

أسفرت هذه الرسالة عن النتائج التالية:

١ – أن التحلي: هو اتخاذ نوع من أنواع الزينة الظاهرة المتخذة من مصوغات المعادن النفيسة والحجارة الكريمة، وأن التزين بالمباح من إظهار النعمة الذي رغب فيه الإِسلام.

٢ – أن الأمة أجمعت على تحريم الأكل والشرب في آنية الذهب والفضة، وأن الاستعمالات الأخرى محل خلاف بين الفقهاء، وأن الراجح بقاء استعمال الذهب والفضة على الحل إلا ما حرمه الشارع.

٣ – أن الأمة أجمعت على إباحة تحلي المرأة بالذهب والفضة سواء كان محلقًا أم غير محلق، وأن الأدلة ظاهرة وقوية في ذلك، لا تعارض بما دونها درجة أو بالاحتمال عند من يستدل بها على تحريم تحلي النساء بالذهب المحلق.

٤ – أ) إباحة اتخاذ الرجل حلية الذهب عند الضرورة البدنية، فيباح له الأنف والسن من الذهب.

ت) اختلف الفقهاء في حكم تحلي الرجل بالذهب القليل والتابع لغيره، والراجح من الأقوال جواز اليسير التابع في اللباس والسلاح.

ومن صورة التي وقع فيها الخلاف بين أهل العلم:

أولاً: عَلَم الذهب في الثياب والعباءات.

ثانيًا: المموه والمطلي بالذهب.

ثالثًا: أدوات الحرب.

رابعًا: يسير الذهب إذا خالط خاتم الفضة.

٥ – أ) أن الإِجماع يدل على إباحة تختم الرجال بالفضة إذا كان دون درهمين (٣٢٨ ر٢ غرامًا تقريبًا).

ب) أن الخلاف بين الفقهاء جاء في حكم الملبوسات والآلات المحلاة بالفضة بين قائل بالتسوية بين الذهب والفضة في التحريم، وبين قائل بإباحة حلية الفضة

لاستعمالات مخصوصة، مثل آلات الحرب والمنطقة وغيرها، وبين قائل بالإباحة المطلقة في القليل والكثير دون إسراف، ولعله الراجح للأدلة الظاهرة؛ ولأن الأصل الحل، ولأن دعوى التحريم على العموم أو تخصيص الإباحة تحتاج إلى دليل، والدليل قائم على الإباحة.

جـ) أن الراجح جواز لبس العباءة ذات علم الفضة المموه بالذهب إذا كان التمويه لا يخلص منه شيء ذو قيمة.

٦ - أ) أنه لا خلاف في إباحة تحلية الأنثى الصغيرة بالذهب والفضة، لإباحة ذلك للبالغات بالإجماع.

ب) أن الخلاف جار بين الفقهاء في حلية الصبي فيما يحرم على الرجال التحلي به من الذهب والفضة، وأن الراجح تحريم تحلية الصبي بالذهب، وإباحة الفضة؛ لأن للذهب حرمة ظاهرة بالنص، وأن هذا يتفق مع فعل الصحابة - رضي الله عنهم - أجمعين.

مراجع البحث

التفسير:

١ – أحكام القرآن للإمام الفقيه عماد الدين بن محمد الطبري، المعروف بكيا الهراس، المتوفى سنة ٥٠٤ هـــ تحقيق د / عزت علي عيد عطية وموسى محمد علي، دار الكتب الحديثة بمصر.

٢ – أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، المتوفى سنة ١٣٩٣هـــ، المطابع الأهلية للأوفست بالرياض.

٣ – تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) للإمام الحافظ عماد الدين أبي الفداء: إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، المتوفى سنة ٧٧٤ هـــ، دار المعرفة ببيروت عام ١٣٨٨هـــ.

٤ – تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) لأبي عبد اللّه محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، المتوفى سنة ٦٧١هـــ، دار إحياء التراث العربي ببيروت.

٥ – زاد المسير في علم التفسير للإمام أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي القرشي البغدادي، المتوفى سنة ٥٩٧هـــ، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـــ المكتب الإسلامي ببيروت.

الحديث وعلومه:

٦ – الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير، تأليف الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية ببيروت.

٧ – تاريخ بغداد أو مدينة السلام للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣هـــ، دار الكتب العلمية. ببيروت.

٨ – الترغيب والترهيب للإمام زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري: المتوفى سنة ٦٠٦هـــ، دار التراث بالقاهرة.

٩ - تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس للإمام الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر الكناني العسقلاني: المتوفى سنة ٨٥٢ هـ تحقيق د. عبد العزيز بن سليمان البنداري ومحمد أحمد عبد العزيز، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ دار الكتب العلمية ببيروت.

١٠ - تقريب التهذيب للحافظ ابن حجر، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ دار المعرفة ببيروت.

١١ - التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح للحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، المتوفى سنة ٨٠٦ هـ تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ. مطبعة العاصمة بالقاهرة.

١٢ - تهذيب التهذيب للإمام الحافظ ابن حجر الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ دار الفكر ببيروت.

١٣ - تهذيب سنن أبي داود للإمام الفقيه شمس الدين أبي عبد اللّٰه محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، المتوفى سنة ٧٥١هـ مطبوع بهامش مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة.

١٤ - الثقات للإمام الحافظ محمد بن حبان التميمي البستي، المتوفى سنة ٣٥٤ هـ الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالدكن.

١٥ - سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام للإمام محمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني، المتوفى سنة ١١٨٢هـ المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

١٦ - سنن أبي داود للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي، المتوفى سنة ٢٧٥هـ مراجعة محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

١٧ - سنن الترمذي (الجامع الصحيح) لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، المتوفى سنة ٢٩٧هـ تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

١٨ - السنن الكبرى للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، المتوفى سنة ٤٥٨هـ الطبعة الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند.

١٩ - سنن النسائي أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب، المتوفى سنة ٣٠٣ هـ بشرح

الحافظ جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية ببيروت.

٢٠ – صحيح البخاري لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، المتوفى سنة ٢٥٦هـ، إدارة الطباعة المنيرية ببيروت.

٢١ – صحيح مسلم أبي الحسين بن الحجاج القشيري، المتوفى سنة ٢٦١هـ تحقيق الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، نشر رئاسة إدارات البحوث والإفتاء بالرياض.

٢٢ – عون المعبود شرح سنن أبي داود للعلامة أبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ الناشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

٢٣ – فتح الباري بشرح صحيح البخاري للإمام الحافظ ابن حجر بعناية الأستاذ فؤاد عبد الباقي، نشر رئاسة البحوث العلمية والإفتاء بالرياض.

٢٤ – الكامل في ضعفاء الرجال للإمام الحافظ أبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، المتوفى سنة ٣٦٥هـ، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ، دار الفكر ببيروت.

٢٥ – المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين للإمام الحافظ محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم البستي، المتوفى سنة ٣٥٤هـ تحقيق محمود إبراهيم زايد، الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ دار الوعي بحلب.

٢٦ – مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، المتوفى سنة ٨٠٧ هـ، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ، دار الكتاب العربي – بيروت.

٢٧ – المستدرك على الصحيحين للإمام الحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، المتوفى سنة ٤٠٥هـ وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي مزيدة بإشراف د / يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة ببيروت.

٢٨ – مسند الإمام أحمد بن حنبل، المتوفى سنة ٢٤١هـ دار صادر ببيروت.

٢٩ – معالم السنن لأبي سليمان الخطابي، المتوفى ٣٨٨هـ، بهامش مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري.

٣٠ – منحة المعبود في ترتيب مسند الطيالسي أبي داود سليمان الجارود، المتوفى سنة ٢٠٤هـ للشيخ أحمد عبد الرحمن البنا، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ مكتبة الفرقان بمصر.

٣١ – ميزان الاعتدال في نقد الرجال لأبي عبد اللَّه محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المتوفى سنة ٧٤٨هـ، تحقيق علي محمد البجاوي دار المعرفة للطباعة ببيروت.

٣٢ – النهاية في غريب الحديث والأثر للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري: ابن الأثير، المتوفى سنة ٦٠٦هـ تحقيق محمود محمد الطناحي وطاهر أحمد الزاوي، الطبعة الأولى ١٣٨٣هـ المكتبة الإسلامية.

٣٣ – نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للشيخ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المتوفى ١٢٥٠هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

الفقه وعلومه:

٣٤ – إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء والرد على الألباني في تحريمه للشيخ إسماعيل بن محمد الأنصاري طبعة عام ١٤٠٤هـ مطابع دار الثقافة العربية بالرياض.

٣٥ – أحكام الخواتيم وما يتعلق بها للعلامة عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، المتوفى سنة ٧٩٥ هـ مراجعة أبي الفداء عبد اللَّه القاضي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ دار الكتب العلمية ببيروت.

٣٦ – الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، اختيار علاء الدين أبي الحسن علي بن محمد البعلي الدمشقي، المتوفى سنة ٨٠٣ هـ تحقيق محمد الفقي، مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة.

٣٧ – آداب الزفاف في السنة المطهرة للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الرابعة عام ١٤٠٤هـ المكتب الإسلامي – بيروت.

٣٨ – الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، المتوفى سنة ٩١١هـ دار إحياء الكتب العلمية بالقاهرة.

٣٩ – الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل لشيخ الإسلام علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، تحقيق محمد الفقي، الطبعة الثانية عام ١٤٠٠هـ دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٤٠ – بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود

الكاساني، المتوفى سنة ٥٨٧هـ، الطبعة الثانية عام ١٤٠٢هـ دار الكتاب العربي - بيروت.

٤١ - التمهيد في أصول الفقه للشيخ محفوظ بن أحمد الكلوذاني، المتوفى سنة ٥١٠ هـ تحقيق د / محمد بن علي إبراهيم دار المدني للطباعة بجدة.

٤٢ - الجمل في زكاة العمل للشيخ أبي بكر جابر الجزائري مطابع الرشيد بالمدينة المنورة.

٤٣ - حاشية ابن عابدين (حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار) تحقيق محمد أمين الشهير بابن عابدين، الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

٤٤ - حاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع للشيخ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المتوفى سنة ١٣٩٢هـ الطبعة الثانية عام ١٤٠٣هـ.

٤٥ - الرسالة الفاصلة في تقدير غالب الموازين والمكاييل الشرعية والعرفية بالموازين المعاصرة للشيخ عبد الرحيم الهاشم، نشرت بمجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء عام ١٤٠٣/١٤٠٤.

٤٦ - الروض المربع شرح زاد المستنقع للشيخ منصور بن يونس البهوتي طبعة عام ١٣٩٠هـ. مكتبة الرياض الحديثة.

٤٧ - روضة الطالبين للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، المتوفى سنة ٦٧٦هـ طبعة عام ١٣٩٥هـ المكتب الإسلامي ببيروت.

٤٨ - السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشيخ محمد بن علي الشوكاني، المتوفى سنة ١٢٥٠هـ تحقيق محمود إبراهيم زايد، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ دار الكتب العلمية ببيروت.

٤٩ - الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك للعلامة أبي البركات أحمد بن محمد الدردير، وبهامشه حاشية الصاوي، دار المعارف بمصر طبعة عام ١٣٩٢هـ.

٥٠ - الشرح الكبير (حاشية الدسوقي على الشرح الكبير) للعلامة محمد عرفة الدسوقي، مطبعة دار إحياء الكتب العلمية بالقاهرة.

٥١ – غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم شرح السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي، الطبعة الأولى عام ١٤٠٥هـــ دار الكتب العلمية ببيروت.

٥٢ – الفروع للشيخ شمس الدين المقدسي أبي عبد اللّه محمد بن مفلح، المتوفى سنة ٧٦٣ هـــ الطبعة الثانية ١٣٨٣هـــ مراجعة عبد الستار أحمد فراج، دار مصر للطباعة.

٥٣ – الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل لشيخ الإسلام أبي محمد عبد اللّه بن قدامة المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠هـــ تحقيق زهير الشاويش الطبعة الثانية ١٣٩٩هـــ المكتب الإسلامي بمصر.

٥٤ – المجموع شرح المهذب للإمام أبي بكر النووي، دار الفكر.

٥٥ – مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، المتوفى سنة ٧٢٨ هـــ للشيخ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـــ مطابع الدار العربية – بيروت.

٥٦ – المحصول في علم الأصول للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦هـــ تحقيق د / طه جابر العلواني، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـــ مطابع الفرزدق بالرياض.

٥٧ – المحلى للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المتوفى سنة ٤٥٦ هـــ تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، دار التراث بالقاهرة.

٥٨ – المصباح المنير للعلامة أحمد بن محمد الفيومي المقرئ، المتوفى سنة ٧٧٠هـــ. مكتبة لبنان.

٥٩ – المطلع على أبواب المقنع للإمام أبي عبد اللّه محمد بن أبي الفتح البعلي، المتوفى سنة ٧٠٩هـــ، الطبعة الأولى ١٣٨٥هـــ المكتب الإسلامي.

٦٠ – المغني لشيخ الإسلام ابن قدامة، مكتبة الجمهورية العربية – مصر.

٦١ – المنهاج القويم شرح شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي تحقيق د / مصطفى الخن، الطبعة الأولى ١٣٩٥هـــ مجموعة الوكالة العالمية للطباعة والنشر.

٦٢ – الإصابة في تمييز الصحابة للإمام أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق طه محمد الزياني، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة.

٦٣ – الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء لخير الدين الزركلي، الطبعة الخامسة، عام ١٩٨٠م دار العلم للملايين – بيروت.

٦٤ – البداية والنهاية للحافظ ابن كثير، الطبعة الثانية مكتبة المعارف ببيروت.

٦٥ – الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة للحافظ ابن حجر دار الجيل ببيروت.

٦٦ – سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة طبعة ١٤١٠هـ.

٦٧ – شذرات الذهب في أخبار من ذهب لمؤرخ أبي الفلاح عبد الحي بن العماد، المتوفى سنة ١٠٨٩هـ. دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٦٨ – الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للمؤرخ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، دار مكتبة الحياة – بيروت.

٦٩ – طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين عبد الوهاب علي السبكي، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، الطبعة الأولى، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر.

٧٠ – الطبقات الكبرى للإمام محمد بن سعد الزهري، المتوفى سنة ٢٣٠هـ (القسم المتمم) تحقيق زياد منصور طبع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٧١ – الفوائد البهية في تراجم الحنفية للعلامة أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، دار المعرفة للطباعة – بيروت.

٧٢ – فوات الوفيات والذيل عليها للشيخ محمد بن شاكر الكتبي، المتوفى سنة ٧٦٦ هـ، تحقيق إحسان عباس دار صادر ببيروت.

٧٣ – لسان الميزان للإمام ابن حجر العسقلاني، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد.

٧٤ – معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع للفقيه أبي عبد اللّه بن عبد العزيز

البكري، المتوفى سنة ٤٨٧هـــ تحقيق مصطفى السقا مطبعة عالم الكتب – بيروت.

٧٥ – نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب للشيخ أحمد بن محمد المقري التلمساني، دار صادر – بيروت عام ١٣٨٨هـــ.

٧٦ – وفيات الأعيان وأنباء الزمان لأبي العباس شمس الدين أحمد بن أبي بكر ابن خلكان، المتوفى سنة ٦٨١هـــ تحقيق د / إحسان عباس دار صادر – بيروت.

دور القطاع العام في الاقتصاد الإِسلامي

للدكتور

بيلي إبراهيم أحمد العليمي

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

كلية الشريعة والدراسات الإِسلامية بالأحساء

مقدمة

بالنظر إلى النظام الاقتصادي الشيوعي، نجده يُفْرِط إلى حد كبير في الدور الذي يعطيه للقطاع العام، إذ يجعله المسيطر والمسؤول عن كل شيء في المجتمع.

وبالنظر إلى النظام الاقتصادي الرأسمالي، نجده على العكس يُفَرِّطُ، إلى حد كبير في الدور الذي يعطيه للقطاع العام، إذ يجعل القطاع الخاص هو المسيطر والمسؤول غالبا عن كل شيء في المجتمع.

صحيح أنه قد حدثت بعض التطورات الانكماشية في دور القطاع العام الشيوعي وبعض التطورات التوسعية في دور القطاع العام الرأسمالي، إلا أنه لا يزال هناك تضخم شديد لدور القطاع العام في النظام الشيوعي، وتقليص إلى حد ما لدور القطاع في النظام الرأسمالي.

وهناك يكون السؤال الذي يطرح نفسه، ويطلب إجابة سريعة من باحثي الاقتصاد الإسلامي هو: ما الدور الذي يعطيه النظام الاقتصادي الإسلامي للقطاع العام ؟ وهل أفْرَطَ أم فَرَّطَ النظام الاقتصادي الإسلامي في هذا الدور شأنه شأن النظم الاقتصادية الوضعية ؟

وردًا على هذا السؤال كان « دور القطاع العام في الاقتصاد الإسلامي » هو الموضوع الذي اخترته لهذا البحث.

ولقد قسمت هذا الموضوع إلى قسمين رئيسين، علاوة على المقدمة والخلاصة.

أوضحت في المقدمة وكالعادة أهمية هذا البحث والدافع إليه.

أما القسم الأول فعنوانه: حول القطاع العام الإسلامي.

وقد قسمته إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: وتحدثت فيه عن بدء التوجهات الاقتصادية الإسلامية لتكوين القطاع العام.

المبحث الثاني: وتحدثت فيه عن حجم ونفوذ القطاع العام في الاقتصاد الإسلامي.

المبحث الثالث: وتحدثت فيه عن وضع القطاع العام في النظام الاقتصادي الإسلامي بالمقارنة بوضع القطاع العام في النظم الاقتصادية الوضعية.

أما القسم الثاني: فعنوانه دور القطاع العام في الاقتصاد الإسلامي، وقد قسمته إلى ثمانية مباحث، تحدثت في المبحث الأول عن دور القطاع العام في تحقيق العمارة والتنمية، وفي المبحث الثاني عن دور القطاع العام في تحديد نوع السياسة التعميرية والتنموية التي سيسير عليها.

وفي المبحث الثالث عن دور القطاع العام في تأمين المطالب المادية والمالية للدولة الإسلامية، وتمكينها من مواجهة الأزمات التي تعترضها.

وفي المبحث الرابع عن دور القطاع العام في تحقيق التوازن الاقتصادي والاجتماعي في المجتمع.

وفي المبحث الخامس عن دور القطاع العام في توفير مشاريع البنية الأساسية.

وفي المبحث السادس عن دور القطاع العام في استغلال ثرواته وثروات القطاع الخاص التي عجز عن استغلالها.

وفي المبحث السابع عن دور القطاع العام في مساعدة القطاع الخاص في أداء دوره في عملية العمارة والتنمية.

وفي المبحث الثامن عن دور القطاع العام في مراقبة القطاع الخاص وتقويم ما اعوج من سلوكياته.

وأخيرا توصلت إلى خلاصة هذا البحث.

وما أوصي به بهذا الخصوص، وذلك على النحو التالي.

القسم الأول: حول القطاع العام الإسلامي:

المبحث الأول: بدء التوجهات الاقتصادية الإسلامية لتكوين القطاع العام:

يمكن تعريف القطاع العام، بأنه عبارة عن الموارد، والثروات المملوكة ملكية عامة، وتتحمل الدولة مسؤولية استغلالها، واستثمارها بما يحقق مصلحة عامة.

وبناء على هذا التعريف، فإن القطاع العام يوجد في دولة ما بوجود مرتكزاته الأساسية وهي:

١ – الملكية الجماعية للموارد والثروات.

٢ – قيام الدولة بإصدار القرارات، ورسم السياسات المتعلقة بأمر استغلال واستثمار تلك الموارد والثروات. وليس من اللازم قيام الدولة بنفسها بالاستغلال المباشر لتلك الموارد والثروات، فقد تقوم الدولة بنفسها بذلك، وقد تجد من المصلحة أن تكل إلى غيرها أمر ذلك، أو أن تتبع في استغلالها أي أسلوب آخر من أساليب الاستغلال.

٣ – أن يكون الهدف المبتغي من وراء ذلك هو تحقيق مصلحة عامة، أو جماعية.

وبالنظر إلى تلك المرتكزات الأساسية لوجود القطاع العام، نجد أن القطاع العام ليس بغريب على النظام الاقتصادي الإسلامي، بل إن هذا النظام هو أول سباق إليه وللاستدلال على ذلك، حسبنا:

١ – ما شهده المجتمع الإسلامي منذ نشأة الدولة الإسلامية من نقل ملكية كل أرض لا يصلها الماء إلى الدولة، وتخويل الحاكم سلطة التصرف فيها بما يحقق المصلحة العامة لأفراد هذا المجتمع، ويشهد على ذلك ما رواه ابن عباس – رضي الله عنه – من « أَنَّ الرَّسُولَ – صلى الله عليه وسلم – لَمَّا قَدمَ الْمَدِينَةَ جَعَلُوا لَهُ كُلَّ أَرْضٍ لاَ يَبْلُغُهَا الْمَاءُ، يَصْنَعُ بِهَا مَا يَشَاءُ [(١)] » .

٢ – الحمى: وهو أن يحمي الإمام موضعًا لا يقع به التضييق على الناس للحاجة العامة إلى ذلك الشنقيطي [(٢)] فلقد أقره الإسلام نظريا منذ المراحل الأولى لتكوين الدولة

١) أبو عبيد أبو عبد القاسم بن سلام: الأموال، الطبعة الثالثة، مكتبة الكليات الأزهرية، جمهورية مصر العربية ١٩٨١م، ص ٢٦٠.

٢) أحمد بن أحمد الجكيني الشنقيطي): مواهب الجليل من أدلة خليل، الجزء الرابع، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ص ١٤٩.

الإسلامية، كما قام بتطبيقه عمليًا. ويبدو إقرار الإسلام للحمى نظريًا مما رواه البخاري، من أن النبي – ﷺ – قال: « لاَ حِمَى إِلاَّ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ » [1] » رواه البخاري.

كما يبدو تطبيق الإسلام للحمى عمليًا مما روي عن ابن عمر، من أن النبي – ﷺ – « حَمَى النَّقِيعَ لِلْخَيْلِ، خَيْلِ الْمُسْلِمِينَ [2] » رواه أحمد.

ومما روي عن البخاري من أنه قال: « بَلَغَنَا أَنَّ النَّبِيَّ – ﷺ – حَمَى النَّقِيعَ، وَأَنَّ عُمَرَ حَمَى [3] شَرَفَ، وَالرَّبَذَةَ. »

٣ – الأرض الخراجية، وذلك كما حدث عندما رفض أمير المؤمنين عمر بن الخطاب تقسيم أرض العراق، والشام، ومصر بين الفاتحين، وجعلها ملكًا لكل المسلمين، وأعطى لأهلها حق استغلالها، والانتفاع بها، مقابل خراج تتولى الدولة الإسلامية تنظيم شؤونه [4] .

ووجه الشاهد في هذه الأمثلة أن كلا من الأرض التي لم يبلغها الماء، وأرض الحمى، والأرض الخراجية، يتوافر فيها كل الشروط السابقة لقيام القطاع العام:

* فكل أرض من تلك الأراضي مملوكة ملكية عامة، ولا مجال للملكية الخاصة لفرد بعينه في أي جزء منها، ذاك لأن مالكي تلك الأرض إما كل المسلمين، كما هو الحال في الأرض التي لم يصلها الماء، والأرض الخراجية أو كل المسلمين أو جماعة منهم، على حسب الأحوال، كما هو الحال بالنسبة للأرض المحمية، لأنها إذا حميت لخيل المسلمين مثلا تكون لكل المسلمين، وإذا حميت لرعي مواشي الفقراء تكون لجماعة من المسلمين.

* صحيح أن زارعي الأرض الخراجية لهم نوع من الملكية على تلك الأرض، إلا أن تلك الملكية لا تتعدى ملكية حق الانتفاع وحق الاستغلال لتلك الأرض، أما عين تلك الأرض ورقبتها فهي ملك لمجموع أفراد الأمة الإسلامية بدون تخصيص. ولذلك حين سئل الإمام جعفر الصادق عن شراء الأرض من أرض الخراج قال: « ومن يبيع ذلك، وهي أرض [5] المسلمين ؟ ». كما أنه حين سئل عن منزلة أرض السواد

---

١) الإمام البخاري أبو عبد اللّه محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي)، ضبط وتعليق دكتور / مصطفى البغا: صحيح البخاري، الطبعة الرابعة، الجزء الثاني، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، ص ٨٣٥.

– الإمام الشوكاني (محمد بن علي بن محمد الشوكاني): نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، الجزء الخامس، مكتبة دار التراث بالقاهرة، جمهورية مصر العربية، سنة الطبع غير محددة، ص ٣٠٨

أ – النقيع مكان على بعد عشرين فرسخا من المدينة، ومساحته على حسب كلام الإمام الشوكاني، ميل في ثمانية أميال، وعلى حسب كلام الإمام الماوردي، ميل في ستة أميال – انظر على الترتيب:

– الإمام الشوكاني: نيل الأوطار، الجزء الخامس، مرجع سابق، ص٣٠٩.

– الإمام الماوردي: (علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي): الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية ١٩٨٣م، ص١٦٠.

٢) الإمام الشوكاني: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، الجزء الخامس، مرجع سابق، ص٣٠٨.

٣) نفس المرجع السابق، ص ٣٠٨

ب – شرف هي موضع بقرب مكة، والربذة موضع معروف بين مكة والمدينة، انظر نفس المرجع السابق، ص٣٠٩.

ت – الخراج في لغة يعني الكراء، والغلة، ومنه قوله تعالى: « أم تسألهم خرجا فخراج ربك خير »، أما في الاصطلاح المالي الإسلامي، فيقصد بالخراج الأجرة التي يدفعها من يستغل الأرض المملوكة لجماعة المسلمين والتي تقوم الدولة بمباشرة شؤونها نيابة عنهم. ولقد وصلت مساحة الأرض الخراجية ملايين الأفدنة، ويكفي دلالة على ذلك أن سواد العراق فقط، وكما ذكر ابن نجيم بلغ طوله ١٦٠ فرسخا وعرضه ٨٠ فرسخا، ومساحته ٣٦ ألف ألف (مليون) جريب.

والجريب، أرض طولها ستون ذراعا، وعرضها كذلك، والذراع في كتب الفقه سبع قبضات، وهو ذراع كسرى، يزيد على ذراع العامة بقبضة، وفي المغرب أنه ست قبضات، والقبضة أربعة أصابع. والجريب يعادل حاليا ثلث فدان، أي ثمانية قراريط، انظر على الترتيب:

– دكتور / يوسف إبراهيم يوسف: النفقات العامة في الإسلام، دار الكتاب الجامعي، جمهورية مصر العربية ١٩٨٠، ص٩٣.

– ابن نجم (زين الدين بن نجيم الحنفي): البحر الرائق، الطبعة الثانية الجزء الخامس، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، سنة النشر غير محددة، ص١١٣ و١١٦.

– دكتور / شوقي دنيا: تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي دراسة مقارنة، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، ص ٣٦٢.

٤) دكتور / عبد السلام داود العبادي: الملكية في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، القسم الأول، مكتبة الأقصى، عمان، الأردن، ١٣٩٧ هـ ١٩٧٧ م، ص٢٩٠، ٢٩٢.

٥) السيد محمد باقر الصدر: اقتصادنا، الطبعة السابعة عشرة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، ص٤٤٤.

قال: « هي لجميع المسلمين، لمن هم اليوم، ولمن يدخل الإسلام بعد اليوم، ولمن لم يخلق [1] بعد.

* كما أن كل أرض من تلك الأراضي ترجع مسؤولية إدارتها، والإشراف عليها إلى أولي الأمر في الدولة الإسلامية، لأن جميع الثروات التي تملك ملكية عامة لجماعة المسلمين يجب على ولي الأمر باعتباره ممثلا للجماعة، ومتوليا لأمرها، ومسؤولا عنها استغلالها بما يحقق أكثر مصلحة لها، طبقًا للقاعدة الشرعية القائلة: « إن التصرف على الرعية منوط بالمصلحة ».

* كما أن كل أرض من تلك الأراضي، استهدف منها تحقيق مصلحة عامة. إذا استهدف من ضم الأراضي التي لم يصلها الماء إلى القطاع العام استغلال الدولة تلك الأراضي بما يحقق المصلحة العامة لكل المسلمين وليس لفئة معينة منهم، كما استهدف أولو الأمر من وراء الحمى تأمين الغذاء لخيل المسلمين، وإبل الصدقة، ونعم الجزية، وأيضًا لأنعام من ضعف من المسلمين عن الانتجاع، أي أنعام الفقراء من المسلمين، يدل على ذلك قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب لعامله هني حين استعمله على حمى الربذة: « يا هني: اضمم جناحك عن الناس، واتق دعوة المظلوم، فإنها مجابة، وأدخل رب الصُّرَيْمَة، والغُنَيْمَة، ودعني من نعم ابن عفان، ونعم ابن عوف، فإنهما إن هلكت ماشيتهما رجعا إلى نخل وزرع، وإن هذا المسكين إن هلكت ماشيته جاء يصرخ: يا أمير المؤمنين، أفأ الكلأ أهون على أم غرم الذهب [2] والورق ؟

وفي هذا الصدد، يقول الإمام الشافعي، مشيرًا إلى الأهداف التي من أجلها حمى أولو الأمر في الدولة الإسلامية ما حموه: « وكل هذا وجه عام النفع للمسلمين ».

كما يقول: « وكل هذا عام المنفعة بوجوه، لأن من حمل في سبيل اللّه فذاك لجماعة المسلمين، ومن أرصد له أن يعطي من ماشيته الصدقة، فذلك لجماعة ضعفاء من المسلمين، وكذلك من ضعف من المسلمين فرعيت له ماشيته فذلك لجماعة ضعفاء [3] المسلمين ».

كما يقول مشيرا إلى حمى النقيع الذي حماه رسول اللّه – ﷺ –: وفيه صلاح لعامة المسلمين بأن تكون الخيل المعدة لسبيل اللّه وما فضل من سهمان

---

١) نفس المرجع السابق، ص٤٤٣.

ث – وذلك طبقا لقوله – صلى اللّه عليه وسلم –: « كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع، وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية، وهي مسؤولة عن رعيتها، والخادم في مال سيده راع، وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع في مال أبيه، وهو مسؤول عن رعيته، فكلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته ».

أخرجه القضاعي في المسند، عن ابن عمر، وأخرجه الشيخان، وأحمد، وأبو داود، والترمذي عنه أيضًا، وهو حديث صحيح – انظر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة التعريف بالإسلام: اللباب في شرح الشهاب، تصنيف أبو الوفا مصطفى المراغي، القاهرة، جمهورية مصر العربية ١٩٧٠، ص٣٨

ج – ولا يعني هذا أن كل حمى لا بد أن يستفيد منه كل من خيل المسلمين، وإبل الصدقة، ونعم الجزية، وأنعام الفقراء من المسلمين، إذ يتوقف الأمر على الهدف الذي عمل من أجله الحمى: أهو لإفادة المسلمين، أم لإفادة جماعة منهم. ولهذا يقول الإمام الماوردي: إذا أجرى على الأرض حكم الحمى استبقاء لمواتها سابلا، ومنعا من إحيائها ملكا، روعي حكم المحمي، فإن كان للكافة تساوى فيه جميعهم من غني وفقير، ومسلم وذمي في رعى كلئه بخيلهم، وماشيتهم، فإن خص به المسلمين اشترك فيه أغنياؤهم وفقراؤهم، ومنع منه أهل الذمة، وإن خص به الفقراء والمساكين منع منه الأغنياء، وأهل الذمة، وإن خص به نعم الصدقة، أو خيل المجاهدين، لم يشركهم فيه غيرهم، ثم يكون الحمى جاريا على ما استقر عليه من عموم، وخصوص

انظر الإمام الماوردي (علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي): الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص١٦١

ح – أي أصحاب العدد القليل من الإبل، وأصحاب العدد القليل من الغنم.

٢) – أبو عبيد: الأموال، مرجع سابق، ص ٢٧٤.

– الإمام الشوكاني: نيل الأوطار، الجزء الخامس، مرجع سابق، ص ٣٠٨.

٣) الإمام الشافعي (محمد بن إدريس)، إشراف وتصحيح محمد زهري النجار، الأم، الطبعة الثانية، المجلد الثاني، الجزء الرابع، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ١٣٩٣هـ ١٩٧٣م ص ٤٨، ٥١.

أهل الصدقات وما فضل من النعم التي تؤخذ من أهل الجزية ترعى فيه، فأما الخيل فقوة لجميع المسلمين، وأما نعم الجزية فقوة لأهل [1] الفيء من المسلمين ».

كما استهدف أولو الأمر من الأرض الخراجية إفادة كل المسلمين على مر الأجيال بعائدها من الخراج، ويشهد لذلك:

١ – ما ذكره أبو يوسف، أن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – قد شاور الناس في قسمة الأرضين التي أفاء اللّه على المسلمين من أرض العراق والشام وأراد قوم أن يقسم لهم حقوقهم، « قال عمر – رضي الله عنه – فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت، ما هذا برأي، فقال له عبد الرحمن بن عوف – رضي الله عنه – فما الرأي ؟ ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء اللّه عليهم. فقال عمر: ما هو إلا كما تقول، ولست أرى ذلك، واللّه لا يفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نيل، بل عسى أن يكون كلا على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور، وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد، وبغيره من أرض الشام والعراق، ثم يحدد عمر ما يراه بالنسبة لتلك الأرض قائلاً « وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدونها، فتكون فيئًا للمسلمين المقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم [2] ».

و لم يكتف عمر بذلك، بل لقد قام بتطبيق ما رآه وما وافقه عليه المسلمون أخيرا بالنسبة لأرض العراق، والشام، ومصر، إذ كتب إلى سعد بن أبي وقاص واليه على العراق، قائلاً: أما بعد، فقد بلغني كتابك تذكر فيه أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم، وما أفاء اللّه عليهم، فإذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب الناس عليك به من العسكر من كراع أو مال فاقسمه بين من حضر من المسلمين، واترك الأرضين والأنهار لعمالها، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء [3] .

كما كتب إلى أبي عبيدة واليه على الشام، قائلاً: فأقر ما أفاء اللّه عليك في أيدي أهله [4] .

---

١) نفس المرجع السابق، ص٤٧

خ – العلوج: أهل هذه الأرض من الكفار.

د – على سبيل المثال بلغت ثغور الكوفة وحدها، أربعة ثغور، هي حلوان، وما سيذان، وقرقيسيا، والموصل.

انظر مقدم ركن درع / حازم إبراهيم العارف: الجيش العربي الإسلامي في التخطيط السوقي (الإستراتيجي) للرسول – صلى اللّه عليه وسلم – والخلفاء الراشدين، نظرة عصرية، دار الرشيد للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية ١٤٠٥هـ ص٦٥.

٢) الإمام أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم): الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان، سنة النشر غير محددة، ص ٢٥.

٣) نفس المرجع السابق، ص٢٤.

٤) القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، تصحيح وتعليق محمد حامد الفقي: الأحكام السلطانية، الطبعة الأولى، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٦هـ ١٩٣٨م، ص١٣١.

كما كتب إلى عمرو بن العاص واليه على مصر قائلاً: أن أقرها حتى يغزو منها حبل الحبله [1] ».

٢ – ما قاله طاهر بن الحسين لابنه عبد اللّه بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما، إذ قال له، ضمن ما قال: « وانظر إلى هذا الخراج الذي استقامت عليه الرعية وجعله اللّه للإسلام عزا ورفعة، ولأهله توسعة ومنعة، ولعدوه وعدوهم كبتا وغيظا، ولأهل الكفر من معاديهم ذلا وصغارا فوزعه بين أصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم [2]

نخلص من كل ما سبق إلى:

* أن التوجهات الاقتصادية الإِسلامية لتكوين القطاع بدأت ببداية الدولة الإِسلامية، وأن القطاع العام الإِسلامي نشأ وظهر بنشأة وظهور تلك الدولة.

* أن الدولة الإِسلامية لم تكن سباقة فقط في إنشاء القطاع العام، بل كانت سباقة أيضًا في تدعيم هذا القطاع، وذلك بزيادة حجمه، وتوسيع نطاقه ونفوذه، وذلك على نحو ما حدث بحماية الرسول – ﷺ – لأرض النقيع، وحماية عمر بن الخطاب لأرض شرف والربذة، علاوة على رفضه توزيع أرض الفتوح، وجعلها أرضًا خراجية.

---

١) البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري): فتوح البلدان ق١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، جمهورية مصر العربية ١٣٧٥هـ ١٩٥٦م، ص٢٥١ و٢٥٦.

٢) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، الطبعة الخامسة، دار القلم، بيروت، لبنان ١٩٨٤، ص٣٠٨.

المبحث الثاني: حجم ونفوذ القطاع العام في الاقتصاد الإسلامي:

بالنظر إلى حجم ونفوذ القطاع العام في الاقتصاد الإسلامي نجده بصورة عامة غير محدد بحدود ثابتة، ذاك لأن حجم ونفوذ هذا القطاع يتوقف على ما تقتضيه المصلحة العامة للمجتمع، والمصلحة العامة للمجتمع الإسلامي بالطبع تتغير حسب الظروف والمكان.

وإذا كان اعتبار المصلحة العامة للمجتمع، بصفة عامة كما قلنا هي المحدد لحجم ونفوذ القطاع العام الإسلامي، فإن حجم ونفوذ هذا القطاع في أي زمان ومكان وبصورة أكثر تفصيلاً، سيتحدد طبقًا للعوامل المحددة لتلك المصلحة والمتحكمة فيها، والمؤثرة عليها، والمتغيرة بالطبع بحسب الزمان والمكان، والتي من أهمها وأبرزها:

أ – حجم الموارد والثروات الحيوية الواجب خضوعها للملكية العامة.

ب – مدى قيام القطاع الخاص الإسلامي بمسؤوليته في تحقيق العمارة والتنمية.

جـ – مقدار ما يحتاجه المجتمع الإسلامي لتأمين مطالبه المالية والمادية، ومعالجة مشاكله الاقتصادية والاجتماعية.

د – مستوى التعمير الذي تخطط الدولة الإسلامية لتحقيقه، والفترة الزمنية المحددة لتحقيق ذلك.

هـ – موقف القادرين في المجتمع من احتياجات الدولة الإسلامية.

وفيما يلي إيضاح ذلك:

أ – حجم الموارد والثروات الحيوية الواجب خضوعها للملكية العامة:

نادى الإسلام بخضوع جميع الثروات العامة التي تتعلق بها حاجة الجماعة، وتتوقف عليها مصلحتهم، ولا تتناسب المنفعة التي تستفاد منها مع ما بذل في سبيل الحصول عليها من نفقة وجهد للملكية العامة، أي لملكية واستغلال وسيطرة القطاع العام.

ونظرًا لأن حجم ومدى هذه الثروات يختلف حسب الزمان والمكان، فإن حجم القطاع العام الإسلامي ونفوذه سيتغيران تبعا لذلك.

ومما يؤكد هذه الحقيقة أن الرسول (ﷺ) حين ذكر الثروات التي يجب خضوعها لملكية وسيطرة القطاع العام، ذكر الثروات التي تتطلب مصلحة الجماعة ذلك، وذكرها باعتبارها نماذج، وعلى سبيل المثال، وليس على سبيل الحصر، بدليل أنه – ﷺ – تارة ذكرها ثلاثة: الماء، والكلأ، والنار. وتارة ذكرها أربعة: الماء، والكلأ، والنار، والملح، وتارة اقتصر ذكرها على الماء فقط، وتارة اقتصر على الماء والكلأ، وتارة اقتصر على الماء والملح.

ويبدو ذلك واضحًا في قوله – ﷺ – « ثَلاَثٌ لاَ يُمْنَعْنَ: الْمَاءُ وَالْكَلأُ وَالنَّارُ » [1] ». رواه ابن ماجه عن أبي هريرة.

« لاَ تَمْنَعُوا كَلأً وَلاَ مَاءً وَلاَ نَارًا، فَإِنَّهُ مَتَاعٌ لِلْمُقْوِينَ، وَقُوَّةٌ لِلْمَسْتَضْعَفِينَ » [2] ».

« النَّاسُ شُرَكَاءُ فِي الْمَاءِ وَالْكَلأِ وَالنَّارِ [3] » وفي رواية أضاف الملح إلى تلك الأشياء.

« لاَ تَمْنَعُوا فَضْلَ الْمَاءِ لِتَمْنَعُوا بِهِ الْكَلأَ [4] » متفق عليه.

« مَنْ مَنَعَ فَضْلَ مَائِهِ، أَوْ فَضْلَ كَلَئِهِ مَنَعَهُ اللَّهُ فَضْلَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ [5] » .

كما « سُئِلَ الرَّسُولُ – ﷺ – مَا الشَّيْءُ الَّذِي لاَ يَحِلُّ مَنْعُهُ ؟ قَالَ: الْمَاءُ.

قِيلَ: مَا الشَّيْءُ الَّذِي لاَ يَحِلُّ مَنْعُهُ ؟ قَالَ: الْمِلْحُ [6] » .

وبناء على ذلك، فالماء والكلأ والنار والملح المذكورة في تلك الأحاديث، لا تمثل كل الأشياء التي تتعلق بها حاجة الجماعة، وتتطلب مصلحتهم خضوعها لملكية واستغلال وسيطرة القطاع العام في كل زمان ومكان، لأن المقومات الضرورية للحياة وما تقضي مصلحة المجتمع البدائي، كمجتمع الرسول – *عليه الصلاة والسلام* – بخضوعه لملكية وسيطرة القطاع العام يقل بالطبع عن المقومات الضرورية للحياة، وما تقضي مصلحة المجتمع المتقدم بخضوعه لملكية وسيطرة القطاع العام.

ومما يؤكد هذه الحقيقة إخضاع الفقهاء لملكية واستغلال القطاع العام كثيرًا من الثروات التي استدعت حاجة المجتمعات ومصلحة أفرادها، وبمرور الزمن وبتغير الظروف، ذلك على الرغم من أن تلك الأشياء لم تظهر في المجتمع النبوي.

---

١) إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، ضبط وتعليق أحمد الفلاش: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس، المجلد الأول، دار التراث، القاهرة، جمهورية مصر العربية، سنة النشر غير محددة، ص٣٨٩.

٢) الإمام أبو يوسف: الخراج، مرجع سابق، ص٩٧.

٣) رواه أبو داود عن علي بن الجعد اللؤلؤي، ورواه ابن منده عن جرير بن عثمان بن حيان بن زيد الشرعبي، عن شيخ من شرعب، عن رجل من أصحاب النبي – صلى اللَّه عليه وسلم –.

انظر أبو عبيد: الأموال، الطبعة الثالثة، مرجع سابق، ص٢٧١. ورواه أبو فراس عن بعض أصحاب النبي – صلى اللَّه عليه وسلم – بلفظ قال: قال رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم –: المسلمون شركاء في ثلاثة في الماء، والكلأ، والنار » انظر الإمام الشوكاني: نيل الأوطار، الجزء الخامس، مرجع سابق، ص٣٠٥، ٣٠٦.

٤) رواه البخاري في المساقاة، باب من قال إن صاحب الماء أحق بالماء حتى يروى ٣١/٥، وفي الحيل، باب ما يكره من الاحتيال في البيوع ٣٣٥/١٢، ورواه مسلم في المساقاة ١١٩٨/٣.

انظر ابن الملقن، تحقيق ودراسة عبد اللَّه بن سعاف اللحياني: تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج الجزء الثاني، الطبعة الأولى، دار حراء للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، ص٢٩٨، ٢٩٩.

٥) أخرجه أحمد ١٧٩/٢ و١٨٣ و٢٢١ وسنده حسن انظر ابن قيم الجوزية، تحقيق وتخريج شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط: زاد المعاد في هدي خير العباد، الجزء الخامس الطبعة الخامسة عشرة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، ص٧٩٧.

٦) أخرجه الدارمي من رواية بهية عن أبيها عن النبي – صلى اللَّه عليه وسلم – في السنن ٢٦٩/٢ – ٢٧٠ كتاب البيوع، وأخرجه أبو داود في السنن ٧٥٠/٣، كتاب البيوع والإجارات (١٧) باب في منع الماء (٦٢) الحديث (٣٤٧٦).

انظر الإمام البغوي (أبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي)، تحقيق دكتور / يوسف عبد الرحمن الرعشلي: مصابيح السنة، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، ص٥٢.

إذ يقرر الإمام الشافعي: « أن كل عين ظاهرة، كنفط أو قار أو كبريت أو مومياء أو حجارة ظاهرة في غير ملك لأحد، فليس لأحد أن يحتجزها دون غيره، ولا لسلطان أن يمنعها لنفسه، ولا لخاص من الناس، لأن هذا كله ظاهر كالماء والكلأ » [١] .

كما يقرر الكاساني: « أن أرض الملح، والقار، والنفط، ونحوها مما لا يستغني عنه المسلمون، لا تكون أرض موات، فلا يجوز للإمام أن يقطعها، لأنها حق لعامة المسلمين، وفي الإقطاع إبطال حقهم، وهو لا يجوز [٢] ».

كما يقرر صاحب مرشد الحيران: أن الاستحكامات، والمرافئ، وغيرها من المحال المعدة لحفظ الحدود لا تمتلك لأحد [٣] ».

كما ذهب بعض المحدثين: إلى أن القطارات وما في حكمها من وسائل المواصلات التي تعتمد على وضع أدوات ثابتة في المرافق العامة يجب أن تكون داخلة في الملكية العامة، وكذلك الشركات التي تعتمد في أداء خدماتها على وضع أدوات ثابتة في المرافق العامة [٤] ».

ب – مدى قيام القطاع الخاص الإسلامي بمسؤوليته في تحقيق العمارة والتنمية:

إن الباحث في اقتصادنا الإسلامي يجد أن تحقيق العمارة والتنمية، كما أنه من مسؤولية القطاع العام، فهو أيضًا من مسؤولية القطاع الخاص، يؤكد ذلك *قوله تعالى* :

﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ [٥] .

إذ إن طلب العمارة هنا المستفاد من الهمزة والسين والتاء في كلمة استعمركم، موجه إلى كل أفراد المجتمع، بما فيهم العاملون في القطاع العام، والعاملون في القطاع الخاص.

كما يؤكد ذلك أيضًا، ما قرره الفقهاء: من أن مزاولة الأنشطة الإنتاجية المختلفة التي تحتاجها الأمة، وتعود بالنفع عليها، من زراعة، وصناعة، وتجارة، وغيرها مما به قوام أمور الدنيا من فروض الكفاية التي يأثم المجتمع بتركها [٦] ». كما أن الباحث في

١) الإمام الشافعي، إشراف وتصحيح محمد زهري النجار: الأم، المجلد الثاني، الجزء الرابع، مرجع سابق، ص٤٢.

٢) الكاساني (علاء الدين أبو بكر بن مسعود): بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الطبعة الأولى، الجزء السادس، شركة المطبوعات العلمية، جمهورية مصر العربية ١٣٢٧هـ، ص١٩٤.

٣) قدري باشا: مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان في المعاملات الشرعية، على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، جمهورية مصر العربية ١٩٨١م.

٤) دكتور / عبد اللّه مختار يوسف: الملكية في الشريعة الإسلامية ودورها في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ١٩٦.

٥) سورة هود /٦١.

٦) الإمام النووي (أبي زكريا بن شرف النووي): مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الجزء الرابع، دار الفكر، سنة الطبع غير محددة، ص٢١٣

– الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، الطبعة الثالثة عشرة، دار الشروق، القاهرة، جمهورية مصر العربية ١٩٨٥، ص٢٥٤.

– دكتور / أحمد فراج حسين: الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، جمهورية مصر العربية سنة الطبع غير محددة، ص٦٣.

اقتصادنا الإسلامي يجد أيضًا – وكما قلنا – أن حجم القطاع العام ونفوذه ليس ثابتًا، بل يضيق ويتسع حسب ما تقتضيه المصلحة العامة للمجتمع.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه كلما كان دور القطاع الخاص فعالا في تحقيق العمارة والتنمية وكلما أدى مسؤوليته كاملة في هذا الصدد قلت المسؤوليات المضافة على عاتق القطاع العام، وقلت بالتالي حاجة المجتمع إلى توسيع حجم ونفوذ هذا القطاع، والأمر على العكس في حالة تقاعس القطاع الخاص وتقصيره في أداء دوره في عملية العمارة والتنمية، إذ ستزيد المسؤولية المضافة الملقاة على عاتق القطاع العام، وتظهر الحاجة لزيادة حجمه، وتوسيع دائرة نفوذه، ليقوم بما لم يقم به القطاع الخاص في عملية التعمير والتنمية، وما تستوجب مصلحة المجتمع حينئذ قيامه به.

ومما يؤكد تأثر حجم ونفوذ القطاع العام بمدى قيام القطاع الخاص، بمسؤوليته في تحقيق العمارة والتنمية من الوجهة الإسلامية ما يلي:

أ – ما قرره الإمام الشافعي: من أنه « لا يصح للسلطان أن يدع أحدًا يحتجر على المسلمين شيئًا لا يعمره، ولا يصح له أن يدعه يحتجر كثيرًا يعلمه لا يقوى عليه [1] ». إذ بمقتضى ذلك، وكما يبدو من هذا النص، سيتوسع حجم ونفوذ القطاع العام الإسلامي بكل ما لدى القطاع الخاص من أراضٍ اقتطعها ولم يعمرها، أو لا يستطيع لكثرتها تعميرها، لأن كل تلك الأراضي لا يصح بقاؤها في حوزة القطاع الخاص.

ب – قول الإمام أبي يوسف ناصحًا هارون الرشيد: « انظر الخراب... وأصلحه حتى يعمر [2] ». فلقد ناشد أبو يوسف هارون الرشيد في تلك النصيحة بأن تقوم الدولة بنفسها بإصلاح واستغلال وتعمير كل ما هو خراب، وما لذلك من أثر في توسيع نطاق القطاع العام، ولا شك أن حجم الخراب الذي يطالب الإمام أبو يوسف بأن تقوم الدولة بنفسها بإصلاحه وتعميره والذي يحدد بالتالي مدى التوسع الذي سيحدث في حجم ونفوذ القطاع العام – يتوقف على موقف القطاع الخاص من تعمير واستغلال هذا الخراب، فكلما زاد القطاع الخاص تعميره، واستغلاله للخراب قل ما يجب على الدولة تعميره واستغلاله منه، وقل

---

١) الإمام الشافعي، تصحيح وإشراف محمد زهري النجار: الأم، المجلد الثاني، الجزء الرابع، مرجع سابق، ص٤٦.

٢) الإمام أبو يوسف: الخراج، الطبعة السادسة، المطبعة السلفية القاهرة، جمهورية مصر العربية ١٣٩٧هـ، ص٩٧.

بالتالي مقدار التوسع في حجم ونفوذ القطاع العام، والأمر على العكس في حالة إقلال القطاع الخاص تعميره واستغلاله للخراب.

جـــ - حادثة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب مع بلال بن الحارث المزني، إذ طلب منه أمير المؤمنين أن يتنازل عن الأرض التي لا يستطيع استغلالها فأبى بلال بحجة أن الرسول الكريم منحه الأرض، فأخذها عمر منه قسرا [١] ».

ووجه الشاهد هنا، أنه لو كان بلال بن الحارث المزني قد قام باستغلال وتعمير كل ما تحت يده من أرض ما طالبه عمر بأن يرد منها شيئًا لأملاك القطاع العام، ولما توسع بالتالي حجم ونفوذ هذا القطاع.

وما حدث بالنسبة لبلال بن الحارث المزني ينطبق على كل ما عداه من الأفراد الذين أقطعوا و لم يقدروا أن يعمروا.

د - ما فعله عمر بن عبد العزيز بالنسبة لأرض الصافية، إذ يقول لولاته: « انظروا ما قبلكم من أرض الصافية، فأعطوها بالمزارعة بالنصف، وما لم تزرع فأعطوها بالثلث، فإن لم تزرع فأعطوها حتى تبلغ العشر، فإن لم يزرعها أحد فامنحها، فإن لم تزرع فأنفق عليها من بيت مال المسلمين ولا يَبْتَزَّنَّ قبلك أرضا » [٢] .

فلقد أمر أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز ولاته بمقتضى هذا التوجيه بضم كل الأراضي التي لم يقم القطاع الخاص باستغلالها إلى الدولة، أي إلى القطاع العام ليقوم القطاع العام عن طريق الإنفاق عليها من بيت مال المسلمين بمهمة زراعتها واستغلالها، وما يؤدي إليه ذلك بالطبع من توسيع لحجم ونفوذ القطاع العام.

جـــ - مقدار ما يحتاجه المجتمع الإسلامي لتأمين مطالبه المالية والمادية، ومعالجة مشاكله الاقتصادية والاجتماعية:

إن الناظر في الباعث الأساسي لوجود القطاع العام الإسلامي وتعظيمه يجده لا يخرج - باختصار - عن رغبة أولي الأمر في المجتمع الإسلامي في تأمين المطالب المادية والمالية لهذا المجتمع، ومعالجة ما يواجه هذا المجتمع من مشاكل اقتصادية واجتماعية،

١) أبو عبيد: الأموال، مرجع سابق، ص٢٦٨.

٢) يحيى بن آدم القرشي، تصحيح أحمد محمد شاكر: الخراج، ضمن مجموعة الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان سنة الطبع غيـــر محـــددة، ص ٦٢ و ٦٣.

ويشهد على ذلك – بالإضافة إلى ما سبق – المقولات العديدة التي قالها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بيانًا لسبب ما حماه من الأرض، وردًا على من عارضوه في إخضاع العراق والشام للملكية العامة، وتوسيع حجم ونفوذ القطاع العام، إذ يقول في هذا الصدد:

« والذي نفسي بيده، لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل اللَّه، ما حميت عليهم من بلادهم شيئًا » [١] .

« واللَّه، لولا ما أحمل عليه في سبيل اللَّه، ما حميت من الأرض شبرًا في شبر [٢] .

« ولولا آخر المسلمين ما فتحت قرية إلا قسمتها، كما قسم رسول اللَّه – ﷺ – خيبر [٣] ».

« واللَّه، واللَّه، إن هذه لبلادهم قاتلوا عليها في الجاهلية، وأسلموا عليها في الإسلام، ولولا هذه النعم الذي أحمل عليه في سبيل اللَّه، ما حميت على الناس من بلادهم شيئًا [٤] ».

« لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل اللَّه، ما حميت على المسلمين من بلادهم شبرا ».

« إني لم أحمها لنفسي، ولا لخاصتي، وإني حميتها لمال اللَّه الذي أحمل عليه في سبيل اللَّه [٥] ».

« لولا أن يترك آخر الناس لا شيء لهم، ما فتح اللَّه على المسلمين قرية إلا قسمتها سهاما، كما قسمت خيبر سهاما، ولكني أخشى أن يبقى آخر الناس لا شيء لهم [٦] ».

إذ يريد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب من كل هذا أن يؤكد أنه لولا ما يفرضه ويحتمه عليه ما يحمل عليه في سبيل اللَّه والذي بلغ في عهده ٤٠ ألف من الظهر كل عام [٧] من متطلبات مادية ومالية، ولولا تحقيق التوزيع العادل للثروة بين الناس وعدم تكدس الثروة لدى طبقة دون طبقة، ما أقدم على توسيع حجم ونفوذ القطاع العام، ولما حمى أي شيء من الأرض، ولوزعها على أصحابها كما وزع رسول اللَّه – ﷺ – أرض خيبر.

١) الإمام الشوكاني: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، مرجع سابق، ص ٣٤٦ و ٣٣٧.

٢) أبو عبيد: الأموال، الطبعة الثالثة، مرجع سابق، ص ٢٧٥.

٣) الإمام البخاري، ضبط وتخريج دكتور / مصطفى البغا: صحيح البخاري، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٨٢٢.

٤) أبو يوسف: الخراج، ضمن مجموعة الخراج، مرجع سابق، ص ١٠٥.

٥) الإمام الشافعي: تصحيح وإشراف محمد زهري النجار: الأم المجلد الثاني، الجزء الرابع، مرجع سابق، ص٤٨.

٦) يحيى ابن آدم القرشي: الخراج، مرجع سابق، ص٤٤.

٧) أبو عبيد: الأموال، مرجع سابق، ص٢٧٥.

وإذا كانت الاحتياجات المالية والمادية، والتغلب على ما يواجه المجتمع من مشاكل اقتصادية واجتماعية، هي الدافع – على هذا النحو – لنشأة القطاع العام الإسلامي والتوسع فيه، فمن البديهي أنه كلما زادت تلك الاحتياجات، وكثرت تلك المشاكل، وعظمت، وتعددت، وصعب التغلب عليها بدون تعظيم حجم القطاع العام ونفوذه – احتاجت الدولة لزيادة حجم القطاع العام وتوسيع نفوذه، حتى يتسنى لها مواجهة ما تواجهه من مشاكل.

ولتأكيد ذلك إسلاميًا حسبنا الشواهد العديدة الآتية:

أولاً: على المستوى النظري:

أ – قول الرسول – ﷺ – « إِنَّ الأَشْعَرِيِّينَ (قَبِيلَةٌ مِنَ الْقَبَائِلِ) إِذَا أَرْمَلُوا فِي الْغَزْوِ، أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ، جَمَعُوا مَا كَانَ عِنْدَهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسَّوِيَّةِ، فَهُمْ مِنِّي، وَأَنَا مِنْهُمْ » [(١)]. رواه البخاري.

ووجه الشاهد هنا، هو إشادة الرسول – ﷺ – وإقراره لجوء الأشعريين لإلغاء الملكية الخاصة للمواد الغذائية، وتحويل ما لديهم منها للملكية العامة، وبعبارة أخرى، إشادته وإقراره لجوءهم لتوسيع نطاق القطاع العام وزيادة سيطرته ونفوذه عندما يصبح طعامهم غير قادر على إشباع متطلباتهم، تمكينا للدولة عن طريق قطاعها العام من إحسان التصرف فيما بقي من الأطعمة، وبالتالي مواجهة الأزمة.

ب – قول عمر بن الخطاب أيام المجاعة التي حدثت عام الرمادة: « نطعم ما وجدنا أن نطعم، فإن أعوزنا جعلنا مع أهل كل بيت ممن يجد عدتهم ممن لا يجد، إلى أن يأتي اللَّه بالحياء »، أي (المطر).

« لو لم أجد للناس ما يسعهم إلا أن أدخل على كل أهل بيت عدتهم، فيقاسمونهم أنصاف بطونهم، حتى يأتي اللَّه بحيا فعلت، فإنهم لن يهلكوا عن أنصاف بطونهم [(٢)] ».

فلقد استعد عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – وكما يبدو من هذين النصين،

---

١) الإمام البخاري، ضبط وتخريج دكتور / مصطفى البغا، صحيح البخاري، الجزء الثاني، مرجع سابق ص٨٨٠

ذ – على أن يلاحظ أنه ليس للحاكم ضم شيء من ممتلكات القطاع الخاص التي امتلكها بطرق مشروعة إلى ممتلكات القطاع العام إلا بمقدار ما تقتضيه المصلحة، وبدفع التعويض العادل للقطاع الخاص، يؤكد ذلك بالإضافة إلى ما سبق، قول الإمام أبي يوسف: « وليس للإمام أن يخرج شيئًا من يد أحد إلا بحق ثابت معروف ». وقول الإمام الجويني: « الأملاك محترمة، كحرمة ملاكها.. والملاك مختصون بأملاكهم، لا يزاحم أحد مالكا في ملكه من غير حق مستحق... فالأمر الذي لا شك فيه تحريم التسالب والتغالب، ومد الأيدي إلى أموال الناس من غير استحقاق.

انظر بالنسبة للنص الأول: الإمام أبي يوسف: الخراج، ضمن مجموعة الخراج مرجع سابق، ص ٦٥، ٦٦.

وانظر بالنسبة للنص الثاني، الإمام الجويني (أبي المعالي عبد الملك بن عبد اللَّه الجويني)، تحقيق ودراسة الدكتور / عبد العظيم الديب. الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، الطبعة الأولى الشؤون الدينية، قطر ١٤٠٠هـ، ص١١٨.

٢) انظر في المقولتين – ابن سعد: الطبقات الكبرى، المجلد الثالث دار صادر، بيروت، لبنان، ط غير محددة، ص٣١٦.

لتجنيد إمكانيات القطاع الخاص، مع إمكانيات القطاع العام، وما لذلك من أثر في توسيع حجم ونفوذ القطاع العام ليتمكن من مواجهة أزمة المجاعة، حتى لو اقتضى الأمر توزيع طعام الواحد على الاثنين، وطعام الاثنين على الأربعة، وهكذا وليس هذا بغريب على عمر، فمن قبل أن يتجه عمر هذا الاتجاه ويقول ذلك قال رسول اللّه – ﷺ –: « طَعَامُ الْوَاحِدِ يَكْفِي الاثْنَيْنِ، وَطَعَامُ الاثْنَيْنِ يَكْفِي الأَرْبَعَةَ، وَطَعَامُ الأَرْبَعَةِ يَكْفِي الثَّمَانِيَةَ (١) » . رواه مسلم.

جـ – قول سحنون: « وإذا فسد طريق المسلمين بسيل أو غيره، ولم يكن لهم من حيث يسلكون، فللسلطان أن يأخذ من أرض من جاوره بما يصلح به الطريق ويجبره على ذلك، ويعطيه قيمته من بيت المال إذ لم يكن عنه غنى (٢) ».

ولا شك أن هذا القول لا يحتاج إلى إيضاح لتوسيع حجم ونفوذه القطاع العام كلما دعت الحاجة العامة والمصلحة العامة لذلك، لأن ما ينطبق على الطريق، ينطبق على غيره من المصالح العامة، لوجود نفس العلة وهي تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة إذا لم يمكن التوفيق بينهما ».

د – قول ابن نجيم: « إذا ضاق المسجد على الناس وبجنبه أرض لرجل، تؤخذ أرضه بالقيمة كرها، لما روي عن الصحابة – رضي الله عنهم – لما ضاق المسجد الحرام أخذوا أرضين بكره من أصحابها بالقيمة، وزادوا في المسجد الحرام (٣) ».

وما قلناه بالنسبة لابن سحنون يقال هنا لعدم الاختلاف بين ما يهدف إليه ابن سحنون وما يهدف إليه ابن نجيم مما قالاه.

هـ – قول الكناني: « و للإمام أن يحمي ما يحتاج إليه (٤) ».

ولا شك أن هذه المقولة لا تحتاج إلى إيضاح أيضًا في التوسع في حجم ونفوذ القطاع العام كلما دعت الحاجة إلى ذلك، لأن ما ينطبق على التوسع في الأراضي المحمية لتحقيق المصلحة العامة ينسحب إلى غيرها من كل ما هو لازم لتأمين المطالب المالية والمادية للمجتمع الإسلامي.

و – ما قرره المؤتمر الأول لعلماء المسلمين الذي انعقد بالقاهرة عام **١٩٩٦ م** وينص على:

---

١) دار الريان للتراث الإسلامي: صحيح مسلم بشرح النووي، الطبعة الأولى، الجزء الرابع عشر، القاهرة، جمهورية مصر العربية ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، ٢٣.

٢) الكناني (ابن سلمون الكناني): كتاب العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، المطبعة العامرة الشرفية جمهورية مصر العربية ١٣٠١هـ، ص ٩٤، ٩٥.

٣) ابن نجيم: البحر الرائق، المجلد الخامس، مرجع سابق، ص٢٧٦.

٤) الكناني: كتاب العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص١٣١.

« يقرر المؤتمر بعد الدراسة المستفيضة لموضوع الملكية أن حق التملك والملكية الخاصة من الحقوق التي قررتها الشريعة الإسلامية وكفلت حمايتها كما قررت ما يجب في الأحوال الخاصة من الحقوق المختلفة وأن من حق أولياء الأمور في كل بلد أن يحدوا من حرية التملك بالقدر الذي يكفل درء المفاسد البيئية وتحقيق المصالح الراجحة، وأن أموال المظالم وسائر الأموال الخبيثة والأموال التي تمكنت فيها الشبهة على من في أيديهم أن يردوها إلى أهلها، أو يدفعوها إلى الدولة فإن لم يفعلوا صادرها أولياء الأمور ليجعلوها في مواضعها وأن لأولياء الأمور أن يفرضوا الضرائب على الأموال الخاصة، بما يفي بتحقيق المصالح العامة، **وأن المال الطيب الذي أدي ما عليه من الحقوق المشروعة إذا احتاجت المصلحة العامة إلى شيء فيه أخذ من صاحبه نظير قيمته يوم أخذه، وأن تقدير المصلحة في ما تقتضيه هو من حق أولياء الأمور** ، وعلى المسلمين أن يسدوا إليهم النصيحة، إن رأوا في تقديرهم [١] ما يرون ».

ولا شك أن هذا لا يحتاج إلى إيضاح أيضًا لتقرير حق التوسع في حجم ونفوذ القطاع العام كلما استدعت المصلحة العامة ذلك.

ثانيًا: على المستوى العلمي، والتطبيق:

من أهم الوقائع الإسلامية التي تؤكد التوسع في حجم ونفوذ القطاع العام كلما اقتضت الحاجة ذلك ما يلي:

أ – ما فعله الرسول – ﷺ – حين حدث نقص في المواد الغذائية إذ « يَرْوِي سَلَمَةُ – رضي الله عنه – قَائلاً: خَفَّتْ أَزْوَادُ الْقَوْمِ وَأَمْلَقُوا فَأَتَوُا النَّبِيَّ – ﷺ – فِي نَحْرِ إِبِلِهِمْ فَأَذِنَ لَهُمْ فَلَقِيَهُمْ عُمَرُ فَأَخْبَرُوهُ فَقَالَ: مَا بَقَاؤُهُمْ بَعْدَ إِبِلِهِمْ؛ فَدَخَلَ عَلَى النَّبِيِّ – ﷺ – فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا بَقَاؤُهُمْ بَعْدَ إِبِلِهِمْ ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ –: نَادِ فِي النَّاسِ فَيَأْتُونَ بِفَضْلِ أَزْوَادِهِمْ « فَبُسِطَ لِذَلِكَ نِطْعٌ، وَجَعَلُوهُ عَلَى النِّطْعِ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ – فَدَعَا، وَبَرَّكَ عَلَيْهِ، ثُمَّ دَعَاهُمْ بِأَوْعِيَتِهِمْ فَاحْتَثَى النَّاسُ حَتَّى فَرَغُوا، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ –: « أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ [٢] » رواه البخاري.

---

١) دكتور / مصطفى كمال وصفي: مصنفة النظم الإسلامية، مرجع سابق، ص٦٣٦.

٢) الإمام البخاري، ضبط وتعليق دكتور / مصطفى البغا: صحيح البخاري، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ٨٧٩ و ٨٨٠.

ووجه الشاهد هنا، إقدامه – ﷺ – وبسبب العجز في المواد الغذائية على جمع ما بقي لدى أصحابه من أزواد، أي تحويل تلك الأزواد من الملكية الخاصة إلى الملكية العامة، أي بعبارة أخرى قيامه – ﷺ – بتوسع نطاق ونفوذ القطاع العام لتتمكن الدولة الإسلامية عن طريق قطاعها العام من حسن التصرف فيما بقي من المواد الغذائية بشكل يمكنها من مواجهة أزمة النقص في الغذاء.

ب – ما فعله أبو عبيدة بن الجراح في عهد رسول اللَّه – ﷺ – لنفس السبب السابق (النقص في المواد الغذائية)، إذ كان يجاهد مع ثلاثمائة من أصحاب الرسول – ﷺ – ففني زادهم فأمرهم أبو عبيدة أن يجمعوا أزوادهم، وجعل يقوتهم إياه على السواء. ويبدو ذلك واضحًا فيما رواه جابر بن عبد اللَّه – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا – إذ يقول: « بَعَثَ رَسُولُ اللَّه – ﷺ – بَعْثًا قِبَلَ السَّاحِلِ، فَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ أَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الْجَرَّاحِ، وَهُمْ ثَلاَثُمِائَةٌ، وَأَنَا مِنْهُمْ، فَخَرَجْنَا، حَتَّى إِذَا كُنَّا بِبَعْضِ الطَّرِيقِ فَنِيَ الزَّادُ، فَأَمَرَ أَبُو عُبَيْدَةَ بِأَزْوَادِ ذَلِكَ الْجَيْشِ، فَجُمِعَ ذَلِكَ كُلُّهُ، فَكَانَ مِزْوَدَيْ تَمْرٍ، فَكَانَ يَقُوتُنَا كُلَّ يَوْمٍ قَلِيلاً حَتَّى فَنِيَ، فَلَمْ يَكُنْ يُصِيبُنَا إِلاَّ تَمْرَةً تَمْرَةً، فَقُلْتُ: وَمَا تُغْنِي التَّمْرَةُ ؟ قَالَ: لَقَدْ وَجَدْنَا فَقْدَهَا حِينَ فَنِيَتْ، قَالَ: ثُمَّ انْتَهَيْنَا إِلَى الْبَحْرِ، فَإِذَا حُوتٌ مِثْلُ الظَّرِبِ (الرَّابِيَةِ أَوْ الْجَبَلِ الصَّغِيرِ) فَأَكَلَ مِنْهُ ذَلِكَ الْجَيْشُ ثَمَانِيَ عَشْرَةَ لَيْلَةً، ثُمَّ أَمَرَ أَبُو عُبَيْدَةَ بِضِلْعَيْنِ مِنْ أَضْلاَعِهِ فَنُصِبَا، ثُمَّ أَمَرَ بِرَاحِلَةٍ فَرُحِلَتْ، ثُمَّ مَرَّتْ تَحْتَهُمَا فَلَمْ تُصِبْهُمَا »[1] ». ووجه الشاهد هنا فيما فعله أبو عبيدة هو نفس وجه الشاهد الذي ذكرناه، فيما فعله رسول اللَّه – ﷺ – الذي سبقت الإشارة إليه.

جـ – توسع الدولة الإسلامية في حجم ونفوذ قطاعها العام بشكل أكبر في عهد عمر – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ – في عهد رسول اللَّه – ﷺ – ذاك لأنه في عهد رسول اللَّه – ﷺ – كانت الدولة الإسلامية محدودة وثرواتها والتزاماتها محدودة، كما كان توزيع تلك الثروة المحدودة بين الأفراد يسوده طابع العدالة نظرا لأن مكونات ثروات معظم الأفراد كان مصدرها أساسًا إما من الزكاة، أو من الغنائم، وقد كانوا متساوين في ذلك.

---

١) نفس المرجع السابق، ص٨٧٩.

ونظرا أيضًا لتأصل القيم الدينية لدى الأفراد وقيام الأغنياء بواجبهم نحو الفقراء، ونتيجة لذلك كانت مشاكل المجتمع الإسلامي ومطالبه المادية، والمالية في هذا العهد محدودة، وبالتالي لم تظهر الحاجة لزيادة التوسع في حجم ونفوذ القطاع العام، ولذلك وزع الرسول – ﷺ – أرض خيبر على الفاتحين، و لم يضمها للقطاع العام.

أما في عهد عمر – رضي الله عنه – فقد اتسعت الدولة الإسلامية اتساعًا كبيرا بفتح العراق والشام ومصر، الأمر الذي زاد من إيرادات وممتلكات الدولة، وزاد أيضًا من التزاماتها، وما تحتاجه لتهيئة سبل الحياة في الدولة الجديدة، وتأمين حدودها المترامية الأطراف، وما يتطلبه ذلك من إنشاء الكثير من الطرق، والجسور، والخزانات، والسدود، والمدارس، والمستشفيات، والسجون علاوة على تأمين الثغور، وإعداد الجيوش.

كما زاد أيضًا من خوف المسؤولين من سوء العدالة في التوزيع، إذا استأثر بأرض الفتوح التي بلغت ملايين الأفدنة الفاتحون وحدهم دون سواهم، وما لذلك من آثار سيئة على المستوى الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، كل هذا أوجد المسوغ الكافي لتوسيع حجم ونفوذ القطاع العام، ودعا عمر إلى رفض توزيع أرض الفتوح على المحاربين وحدهم، وإلى ضم تلك الأرض إلى القطاع العام زيادة لحجمه، وتوسيعا لنفوذه.

كما دعاه أيضًا – لتحقيق نفس الهدف – إلى هدم مسجد رسول اللّه، وتوسيع مساحته، وإعادة بنائه بعد ضم دار العباس بن عبد المطلب، ودورًا أخرى إليه، وذلك حيث كثر الناس [1] بالمدينة، وضاق بهم المسجد ».

ونفس الوضع بالنسبة للمسجد الحرام، فلقد أعاد عمر بناءه عام ١٧هـ، بعد أن وسع فيه، وهدم على أقوام أبوا أن يبيعوا، ووضع أثمان دورهم في بيت المال حتى أخذوها [2] ».

كما دعاه أيضًا إلى شراء دار صفوان بن أمية بمكة بأربعة آلاف دينار ليجعلها سجنا دائما يعاقب فيه المجرمين [3] وذلك حين اتسعت الدولة الإسلامية وكثر مرتكبو

---

١) ابن سعد: الطبقات الكبرى، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص٢٨٣. « أخذ النص بتصرف ».

٢) دكتور / محمد ضيف اللّه بطانية: الحياة الاجتماعية في صدر الإسلام، الطبعة الأولى، مكتبة دار التراث، المدينة المنورة ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م، ص٢٥٥.

– دكتور / عبد العزيز محمد اللميلم: رسالة المسجد في الإسلام، الطبعة الأولى، الناشر غير محدد، المملكة العربية السعودية ١٤٨٧ هـ ١٩٨٧م، ص١٦٠.

٣) الإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق الدكتور / محمد جميل غازي: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية مطبعة المدني، القاهرة، جمهورية مصر العربية، سنة الطبع غير محددة، ص١٤٩.

– دكتور / محمد رواس قلعة جي: موسوعة فقه عمر بن الخطاب، الطبعة الأولى، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٤٠١هـ ١٩٨١م، ص ٦٢٠.

– دكتور / حسن أبو غدة: أحكام السجن ومعاملة السجناء في الإسلام، الطبعة الأولى، مكتبة المنار، الكويت ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، ص ٢٨٥.

الجرائم فيها، في حين لم يكن من المعهود وجود سجن مخصص لسجن المجرمين على عهد رسول اللَّه – ﷺ – وأبي بكر – رضي الله عنه – بل كانوا تارة يستعملون المسجد أو الخيمة أو بعض البيوت لهذا الغرض، وفي حين أن عمر نفسه استمر في أول عهده بالخلافة سائرا على ما كان متبعًا في هذا الصدد في عهد الرسول – ﷺ – وأبي بكر – رضي الله عنه – [1] ».

وهنا يجب أن يلاحظ أنه ليس هناك أي تعارض بين ما فعله عمر – رضي الله عنه – من عدم توزيعه لأرض الفتوح على المحاربين وتوسيعه لحجم القطاع العام بها وبين ما فعله رسول اللَّه – ﷺ – من توزيعه لأراضي خيبر بينهم وعدم توسيعه لحجم القطاع العام بتلك الأرض، ذاك لأن إمام المسلمين أصلا وطبقا لما قرره جمهور الفقهاء له الخيار في تلك الأرض بين وقفها وجعلها ملكًا للمسلمين وبين تقسيمها بين الفاتحين [2] يختار من ذلك ما فيه المصلحة العامة للمجتمع وما يحقق الخير للمسلمين.

وفي هذا يقول الإمام مالك: « إن رأى الإمام قسمة الأرض كان صوابًا، أو إن أداء اجتهاده إلى أن لا يقسمها لم يقسمها [3] .

كما يقول الإمام أبو يوسف: « الإمام بالخيار، إن قسم كما قسم رسول اللَّه – ﷺ – فحسن، وإن ترك كما ترك رسول اللَّه – ﷺ – غير خيبر فحسن، وقد ترك عمر – رضي الله عنه – السواد [4] » كما يقول أيضًا: « وأيما أرض افتتحها الإمام عنوة فقسمها بين الذين افتتحوها، فإن رأى أن ذلك أفضل فهو في سعة من ذلك، وهي أرض عشر، وإن لم ير قسمتها ورأى الصلاح في إقرارها في أيدي أهلها كما فعل عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – في السواد فله ذلك وهي أرض خراج [5] ».

كما يقول الجصاص: « فإن رأى الإمام قسمتها أصلح للمسلمين وأرد عليهم قسم، وإن رأى إقرار أهلها عليها وأخذ الخراج منهم فيها فعل [6] ».

وبناء على ذلك، فقد تصرف الرسول – ﷺ – وعمر بن الخطاب

١) الإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق الدكتور / محمد جميل غازي: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص١٤٩.

– دكتور / حسن أبو غدة: أحكام السجن ومعاملة السجناء في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٧٩ و٢٨٥ و٢٩٢.

٢) الإمام البهوتي (منصور بن يونس بن إدريس البهوتي) كشاف القناع عن متن الإقناع، الجزء الثالث، مطبعة الحكومة، مكة، المملكة العربية السعودية ١٣٩٤هـ، ص٨٨٧.

– دكتور / وهبة الزخيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، الطبعة الثالثة، دار الفكر ١٤٠١هـ ١٩٨١م، ص ٥٦٣، ٥٦٧.

٣) الإمام أبي حيان (محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي الغرناطي)، تفسير البحر المحيط، الطبعة الثانية، الجزء الرابع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م، ص٤٩٨.

٤) أبو يوسف: الخراج، ضمن مجموعة الخراج، مرجع سابق، ص٦٨، ٦٩.

٥) نفس المرجع السابق، ص٦٣.

٦) الجصاص (أبو بكر أحمد بن علي): أحكام القرآن، الجزء الثالث، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة النشر، وبلد النشر غير محددة، ص٤٣٠.

طبقًا لما تقتضيه المصلحة العامة للمجتمع في عهده.

فالمصلحة العامة للمجتمع في عهد الرسول – ﷺ – لم تقتض التوسع في القطاع العام بضم أرض خيبر لأملاك هذا القطاع، بل اقتضت توزيع أرض خيبر على المحاربين، وبالتالي وزعها الرسول – ﷺ – فقسمها، وكما ذكر بعضهم « ثمانية عشر سهما على ألف وثمانمائة رجل، لكل مائة رجل منهم سهم [1] ».

والمصلحة العامة للمجتمع في عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب – وللحيثيات السابقة – اقتضت التوسع في القطاع العام بإبقاء أرض الفتوح ملكًا عامًا للمجتمع وعدم استئثار المحاربين بها فأبقاها عمر ملكًا للقطاع العام و لم يوزعها بين المحاربين.

وفي هذا الصدد يقول أبو عبيد: « وليس فعل النبي – ﷺ – رادًا لفعل عمر، ولكنه – ﷺ – اتبع آية من كتاب اللَّه – تبارك وتعالى – فعمل بها، واتبع عمر آية أخرى فعمل بها وهما آيتان محكمتان فيما ينال المسلمون من أموال المشركين، فيصير غنيمة أو فيئا.

قال اللَّه – تبارك وتعالى –: ﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [2] ». فهذه آية الغنيمة، وهي لأهلها دون الناس، وبها عمل النبي – ﷺ –.

وقال اللَّه – عز وجل –: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ . لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ . وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةٗ مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ . وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ ﴾ [3] فهذه آية الفيء، وبها عمل عمر، وإياها تأول حين ذكر الأموال وأصنافها [4] ».

---

١) ابن الطلاع (أبي عبد اللَّه محمد بن فرج المكي) تحقيق الدكتور / محمد ضياء الرحمن الأعظمي، أقضية رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم – الطبعة الثانيـــة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان ١٤٠٢هـــ ١٩٨٢م، ص٢٩١.

٢) سورة الأنفال /٤١.

٣) سورة الحشر /٧ – ١٠.

٤) أبو عبيد: الأموال، الطبعة الأولى، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ١٩٨٨، ص٧٠، ٧١.

د – ما فعلته الدولة الإسلامية للقضاء على المجاعة التي حدثت أيام الأشراف بسبب قصور النيل سنة **٧٧٦ هـ** ، فلقد استخدمت الدولة بالفعل إمكانات القطاع الخاص، مع إمكانات القطاع العام لمواجهة تلك الأزمة إذ أمر السلطان بجمع الفقراء وفرقهم على الأمراء ومياسير التجار [١] .

ولهذا الإجراء الحاسم للقضاء على المجاعة ما يؤصله في الإسلام:

أ – فلقد اتفق الفقهاء على أن إطعام الجائع واجب وفرض على القادر: إذ يقول الإمام السيوطي: « من فروض الكفاية دفع ضرر المسلمين، ككسوة عار، وإطعام جائع، إذا لم يندفع بزكاة وبيت مال [٢] ».

كما يقول الإمام ابن حزم: « وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم ولا في سائر أموال المسلمين بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة [٣] ».

كما يقول الإمام الغزالي: « إذا أصاب المسلمين قحط وجدب وأشرف على الهلاك جمع فعلى الأغنياء سد مجاعتهم ويكون فرضا على الكفاية [٤] ».

كما يقول الإمام الجويني: « ولا أعرف خلافا أن سد خلات المضطرين في سني المجاعات محتوم علي الموسرين [٥] ».

كما يقول: « وأجمع المسلمون أجمعون على أنه إذا اتفق في الزمان، مضيقون فقراء مملقون تعين على الأغنياء أن يسعوا في كفايتهم [٦] ».

كما يقول: فإذا فرض بين ظهراني الموسرين مضرور في مخمصة أو جهة أخرى من جهات الضرورة واستمكن المثرون الموسرون من إنقاذه بأموالهم، وجب ذلك على الجملة [٧] ».

كما ورد في حاشية الجمل ما نصه: إن إطعام الجائع وكسوة العاري من فروض الكفايات على أهل الثروة [٨] ».

---

١) المقريزي (تقي الدين أحمد بن علي): تاريخ المجاعات في مصر أو إغاثة الأمة بكشف الغمة، الناشر، وسنة النشر، ومكان النشر غير محدد، ص٤٠.

٢) الإمام السيوطي (جلال الدين السيوطي): الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ، ص٤٤٢.

٣) الإمام ابن حزم (علي بن أحمد بن سعيد) المحلى، الجزء السادس، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص١٥٦.

٤) الإمام الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد الغزالي)، تحقيق الدكتور أحمد الكبيسي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل، ومسالك التعليل، مطبعة الإرشاد بغداد، العراق ١٣٩٠هـ ١٩٧١م، ص٢٤٢.

٥) الإمام الجويني، تحقيق ودراسة الدكتور / فؤاد عبد المنعم ودكتور مصطفى حلمي: غياث الأمم في التياث الظلم، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، جمهورية مصر العربية ١٤٠٢هـ ص ٢٠٥

ر – أملق إملاقا: افتقر واحتاج، والمملاق الشديد الفقر.

٦) نفس المرجع السابق، ص ١٩١.

٧) نفس المرجع السابق، ص٣٦٣.

٨) سليمان الجمل: حاشية الجمل على شرح المنهج لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، المجلد الثالث، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط غير محددة، ص٢٥٦.

ب – إن ترك الجائع بدون إطعام أمر يتنافى مع الإيمان، علاوة على أنه تكذيب للدين نفسه، وعلاوة أيضًا على أنه مدعاة لتبرؤ اللّه – سبحانه وتعالى – ممن فعل ذلك:

« « لَيْسَ الْمُؤْمِنُ الَّذِي يَشْبَعُ وَجَارُهُ جَائِعٌ إِلَى جَنْبِهِ [1] » رواه البخاري.

﴿ أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ . فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ . وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ ﴾ [2] .

أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعا فقد برئت منهم ذمة اللّه – تبارك وتعالى – [3] ».

وليس هذا بغريب على الإسلام، فلقد دخلت امرأة النار في هرة حبستها حتى ماتت جوعا، إذ يقول الرسول – ﷺ –: « عُذِّبَت امْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ حَبَسَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ جُوعًا فَدَخَلَتْ فِيهَا النَّارَ [4] » . رواه البخاري.

وفي رواية « عُذِّبَتِ امْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ حَبَسَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ مِنَ الْجُوعِ، فَلَمْ تَكُنْ تُطْعِمُهَا وَلاَ تُرْسِلُهَا فَتَأْكُلَ مِنْ خَشَاشِ [5] الأَرْضِ » .

جـــ – هذا علاوة على أن دفع الجوع عن الجائعين من أحب الأعمال إلى اللّه، كما أنه من أفضل أنواع الصدقة إذ يقول – ﷺ – « أَحَبُّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ – تَعَالَى – أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ، وَأَحَبُّ الأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ – عَزَّ وَجَلَّ – سُرُورٌ يُدْخِلُهُ عَلَى مُسْلِمٍ، أَوْ يَكْشِفُ عَنْهُ كُرْبَةً، أَوْ يَقْضِي عَنْهُ دَيْنًا، أَوْ تَطْرُدُ عَنْهُ جُوعًا، وَلأَنْ أَمْشِ مَعَ أَخٍ فِي حَاجَةٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَعْتَكِفَ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ (يَعْنِي مَسْجِدَ الْمَدِينَةِ) شَهْرًا، وَمَنْ كَفَّ غَضَبَهُ سَتَرَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ، وَمَنْ كَظَمَ غَيْظَهُ وَلَوْ شَاءَ أَنْ يُمْضِيَهُ أَمْضَاهُ مَلأَ اللَّهُ قَلْبَهُ رَجَاءً يَوْمَ الْقِيَامَةِ. وَمَنْ مَشَى مَعَ أَخِيهِ فِي حَاجَةٍ حَتَّى تَتَهَيَّأَ لَهُ أَثْبَتَ اللَّهُ قَدَمَهُ يَوْمَ تَزِلُّ الأَقْدَامُ، وَإِنَّ سُوءَ الْخُلُقِ يُفْسِدُ الْعَمَلَ، كَمَا يُفْسِدُ الْخَلُّ الْعَسَلَ [6] » .

« أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ أَنْ تُشْبِعَ كَبِدًا جَائِعًا » [7] ».

---

١) رواه البخاري في الأدب المفرد (١١٢)، والطبراني في الكبير (١/١٧٥/٣) (١٦٧/٤)

انظر محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، الطبعة الرابعة، المجلد الأول، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م، ص ٨٢٢٩.

٢) سورة الماعون /١ – ٣.

٣) الإمام أحمد بن حنبل: مسند الإمام أحمد (٣٣/٢)، المكتب الإسلامي دار صادر، بيروت، لبنان ١٩٦٩.

٤) الإمام البخاري، ضبط وتخريج دكتور / مصطفى البغا: صحيح البخاري، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص٨٣٤.

٥) متفق عليه من رواية عبد اللّه بن عمر، وأبي هريرة – رضي اللّه عنهما – أخرجه البخاري في الصحيح، (٣٥٦/٦) كتاب بدء الخلق ٥٩، باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم (١٦) الحديث (٣٣/٨). وأخرجه مسلم في الصحيح ١٧٦٠/٤، كتاب السلام (٣٥) باب تحريم قتل الهرة (٤٠) الحديث (٢٢٤٢/١٥١).

انظر الإمام البغوي: مصابيح السنة، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص٤٨.

٦) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٢/٢٠٩/٣)، وابن عساكر في (التاريخ) (٢/١/١٨) عن عبد الرحمن بن قيس الضبي – انظر محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ٦٠٨، ٦٠٩.

٧) رواه البيهقي عن أنس – رضي اللّه عنه – انظر: إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص١٧٨.

د – مستوى التعمير الذي تخطط الدولة الإسلامية لتحقيقه، والفترة الزمنية المقدرة لتحقيق ذلك :

يلعب مستوى التعمير الذي تخطط الدولة الإسلامية لتحقيقه والفترة الزمنية المقدرة لذلك دورًا أساسيًا في تحديد حجم ونفوذ قطاعها العام، فكلما زاد هذا المستوى طموحًا، وكلما قصرت الفترة الزمنية المقدرة لتحقيق ذلك زادت الحاجة إلى توسيع حجم ونفوذ القطاع العام. ويعلل ذلك اقتصاديا بعدة أمور، من أهمها:

– تمكين الدولة الإسلامية – من خلال توسيع حجم ونفوذ قطاعها العام – من إحكام سيطرتها على الجزء الأعظم من موارد وثروات المجتمع، وتعبئة وتوجيه ذلك وفق خطة سليمة لتحقيق مستوى التعمير المطلوب.

– تحتاج المستويات التعميرية الكبيرة لنفقات مالية كبيرة وبالتالي لموارد مالية ضخمة، ولن يتيسر للدولة تدبير تلك الموارد الضخمة في ظل قطاع عام صغير الحجم محدود النفوذ.

هذا من الناحية الاقتصادية.

أما من ناحية الاستدلال على توسيع حجم ونفوذ القطاع العام كلما زادت المستويات التعميرية المبتغى تحقيقها طموحًا من الوجهة الإسلامية فيكفينا هذان الأمران:

أولاً: أن تحقيق أعلى مستويات تعميرية ممكنة أمر واجب إسلاميًا طبقًا ***لقوله تعالى*** : ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ [1] .

ولقوله – ﷺ –: « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلاً أَنْ يُتْقِنَهُ، وفي لفظ عَمَلاً بالتنكير » [2] ». رواه أبو يعلى، والعسكري عن عائشة.

« إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ [3] » .

إذا يطالبنا اللّه ويوجب علينا من خلال الآية الكريمة بتحقيق العمارة، أي تحقيق التنمية الاقتصادية بمعناها الواسع الشامل، ذاك لأن الاستعمار المستفاد من الآية الكريمة، وكما يقول بعض علماء الشافعية، معناه طلب العمارة والطلب المطلق من اللّه تعالى [4] على الوجوب:

١) سورة هود /٦١.

٢) نفس المرجع السابق، ص٢٨٥.

٣) هذا جزء من حديث صحيح أخرجه مسلم (٦/٧٢)، وأبو داود (٥/٢٨)، والترمذي (١/٢٦٤)، والنسائي (٢/٢٠٧).

انظر محمد ناصر الدين الألباني: إرواء الغليل، الجزء السابع، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م، ص٢٩٣.

٤) الإمام القرطبي (أبي عبد اللّه محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي): الجامع لأحكام القرآن، الطبعة الأولى، المجلد الخامس، الجزء التاسع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م ص ٣٨ و٣٩.

كما يقول زين بن أسلم، في تفسير **قوله تعالى** : ﴿ وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا ﴾ [١]

أي أمركم بعمارة ما تحتاجون إليه فيها من بناء مساكن وغرس أشجار. كما يطالبنا الحديثان الآخران المذكوران بتحقيق أعلى مستويات تعميرية ممكنة، ذاك لأنهما يطالبان بإتقان وإحسان كل عمل نقوم به، ومنه تحقيق العمارة والتنمية التي ألزمتنا بها الآية السابقة، ولن يتم إتقان تحقيق العمارة بدون تحقيق أعلى مستويات تعميرية ممكنة في ظل الظروف المتاحة.

ونظرًا لأنه من المعروف إسلاميًا أن كل ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجبًا، ونظرًا لأنه من الصعب - كما ذكرنا - تحقيق أعلى مستويات تعميرية ممكنة بدون إحكام سيطرة الدولة على الجزء الأعظم من ثرواتها وحسن استغلالها لذلك، فإن التوسع في حجم ونفوذ القطاع العام كلما زادت المستويات التعميرية المطلوب تحقيقها طموحا يعتبر مطلبًا أساسيًا.

ثانيًا: إن من المصلحة من الناحية الاقتصادية - كما ذكرنا سالفًا - توسيع حجم ونفوذ القطاع العام كلما زادت المستويات التعميرية والإنمائية المبتغى تحقيقها طموحًا.

ومن المعروف إسلاميًا أنه حينما وجدت المصلحة فثم شرع اللّه، لأن الشرائع السماوية ما أتت أساسًا إلا لذلك: ﴿ إِنۡ أُرِيدُ إِلَّا ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُۚ ﴾ [٢] .

كما يقول الإمام العز بن عبد السلام: « والشريعة كلها مصالح من رب الأرباب لعباده [٣] ».

هـــ - موقف القادرين في المجتمع من احتياجات الدولة الإسلامية:

بقدر ما يقوم القادرون في المجتمع بتلبية احتياجات الدولة الإسلامية يخف العبء على أولي الأمر في هذه الدولة، وبقدر ما يخف العبء على أولي الأمر في الدولة تقل الحاجة إلى التوسع في حجم ونفوذ القطاع العام، والأمر على العكس، في حالة تقاعس القادرين في المجتمع عن تلبية احتياجات الدولة الإسلامية.

ونتيجة لذلك، ففي المصدر الأول للإسلام لم تكن هناك حاجة لزيادة التوسع في

١) سورة هود /٦١. :

٢) سورة هود /٨٨.

٣) الإمام عز الدين بن عبد السلام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، الطبعة الثانية، الجزء الثاني، دار الجيل، بيروت ١٤٠٠هـــ ١٩٨٠م، ص١٩٨.

حجم ونفوذ القطاع العام لأن القادرين في المجتمع لم يدخروا وسعا في مد الدولة والمجتمع الإسلامي بما يحتاجه:

١ – فها هو عثمان بن عفان، قد تبرع بثلاثمائة بعير بأحلاسها وأقتابها لتجهيز جيش العسرة، وبلغت قيمته ذلك طبقا لبعض الروايات **١٠٠٠** دينار في وقت كان الذي يملك **٢٠** دينارا فقط يعتبر غنيا.

ويبدو ذلك واضحًا مما رواه عبد الرحمن بن خباب وعبد الرحمن بن سمرة إذ « يَقُولُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَبَّابٍ: « شَهِدْتُ النَّبِيَّ – ﷺ – وَهُوَ يَحُثُّ عَلَى جَيْشِ الْعُسْرَةِ، فَقَامَ عُثْمَانُ فَقالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ عَلَيَّ مِائَةُ بَعِيرٍ بِأَحْلاَسِهَا وَأَقْتَابِهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، ثُمَّ حَضَّ عَلَى الْجَيْشِ، فَقَامَ عُثْمَانُ فَقَالَ: عَلَيَّ مِائَتَا بَعِيرٍ بِأَحْلاَسِهَا وَأَقْتَابِهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، ثُمَّ حَضَّ عَلَى الْجَيْشِ فَقَامَ عُثْمَانُ فَقَالَ: عَلَيَّ ثَلاَثُمِائَةِ بَعِيرٍ بِأَحْلاَسِهَا وَأَقْتَابِهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ. فَأَنَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – يَنْزِلُ عَنِ الْمِنْبَرِ وَهُوَ يَقُولُ: مَا عَلَى عُثْمَانَ مَا عَمِلَ بَعْدَ هَذِهِ، مَا عَلَى عُثْمَانَ مَا عَمِلَ بَعْدَ هَذِهِ [(١)] » .

كما يقول عبد الرحمن بن سمرة: « جَاءَ عُثْمَانُ إِلَى النَّبِيِّ – ﷺ – بِأَلْفِ دِينَارٍ فِي كُمِّهِ حِينَ جَهَّزَ جَيْشَ الْعُسْرَةِ فَنَثَرَهَا فِي حِجْرِهِ، فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ – ﷺ – يُقَلِّبُهَا فِي حِجْرِهِ وَيَقُولُ: مَا ضَرَّ عُثْمَانَ مَا عَمِلَ بَعْدَ الْيَوْمِ مرتين [(٢)] » ولم يتوقف عطاء سيدنا عثمان عند هذا الحد، بل إنه حين قال الرسول – ﷺ –: « مَنْ يَشْتَرِي بِئْرَ رُومَةَ يُوَسِّعُ بِهَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَلَهُ الْجَنَّةُ [(٣)] » .

كما أنه حين قحط الناس على عهد أبي بكر – كما يروي ابن عباس – تبرع بـــ ١٠٠٠ راحلة تحمل برًا وطعامًا لإنقاذ المجتمع الإسلامي من هذا القحط [(٤)] .

وها هو عبد الرحمن بن عوف « باع أرضا له من عثمان بأربعين ألف دينار، وقسم ذلك على فقراء بني زهرة، وفي ذي الحاجة من الناس، وفي أمهات المؤمنين [(٥)] ».

كما يروي أبو المليح « عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي مَرْزُوقٍ قَالَ: قَدِمَتْ عِيرٌ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ قَالَ: فَكَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ يَوْمَئِذٍ رَجَّةٌ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: مَا هَذَا ؟ قِيلَ لَهَا: هَذِهِ عِيرُ

---

١) أخرجه أبو داود والطيالسي في المسند ص١٦٤، الحديث ١١٨٩، وأخرجه أحمد في المسند ٧٥/٤، وأخرجه الترمذي في السنن ٦٢٥/٥ – ٦٢٦ كتاب المناقب (٥٨) باب في مناقب عثمان... (١٩) الحديث ٣٧٠٠ واللفظ له، ومعنى بأحلاسها أي مع جلالها، ومعنى أقتابها أي رحالها.

انظر الإمام البغوي: مصابيح السنة، المجلد الرابع، مرجع سابق، ص١٦٥.

٢) أخرجه أحمد في المسند ٦٣/٥، وأخرجه الترمذي في السنن ٦٢٦/٥ كتاب المناقب (٥٠) باب في مناقب عثمان... (١٩) الحديث (٣٧٠١) واللفظ له – انظر نفس المرجع السابق، ص١٦٥ – ١٦٦.

٣) أخرجه الترمذي (٣٧/٤)، والنسائي (٢٣٥/٦)، والبيهقي ١٦٨/٦ وشرح السنة ٢٨٩/٨.

انظر ابن القيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، الجزء الخامس، مرجع سابق، ص٨٠٥/٢ اشْتَرَاهُ سَيِّدُنَا عُثْمَانُ وَسَبَّلَهُ لِلْمُسْلِمِينَ.

٤) عبد الحفيظ القرني: آداب السوق في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الصحوة للنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية ١٩٨٧، ص٣٩، ٤٠.

٥) ابن سعد: الطبقات الكبرى، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص ١٣٢ و١٣٣.

عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ قَدِمَتْ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: أَمَا إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: كَأَنِّي بِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ عَلَى الصِّرَاطِ، يَمِيلُ بِهِ مَرَّةً، وَيَسْتَقِيمُ أُخْرَى، حَتَّى يَفْلِتَ وَلَمْ يَكَدْ، قَالَ: فَبَلَغَ ذَلِكَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ فَقَالَ: هِيَ وَمَا عَلَيْهَا صَدَقَةٌ، قَالَ: وَمَا كَانَ عَلَيْهَا أَفْضَلُ مِنْهَا، قَالَ: وَهِيَ يَوْمَئِذٍ خَمْسُمِائَةِ رَاحِلَةٍ [1] » .

وها هو طلحة بن عبيد اللّه – كما يروي ابن سعد –: كان لا يدع أحدًا من بني تميم عائلا إلا كفاه مؤونته ومؤونة عياله وزوج أياماهم، وأخدم عائلهم، وقضى دين غارمهم، كما كان يرسل إلى عائشة إذا جاء غلته كل سنة بعشرة آلاف، ولقد قضى عن صبيحة التيمي ثلاثين ألف درهم [2] ».

كما دخل يوما على بعض أزواجه وهو حزين، فقالت له: ما الذي أحزنك ؟ قال: اجتمع عندي مال. قالت له: أرسل إلى قومك فاقسمه بينهم، فأرسل إلى قومه، فقسمه فيهم، فعندما سئل الخازن: كم قسم يومئذ ؟ قال أربعمائة ألف درهم [3] .

وها هو أبو بكر – رضي الله عنه – يقول ابن سعد عنه أيضًا:

« لقد بعث النبي – ﷺ – وعنده أربعين ألف درهم فكان يعتق منها ويقوي المسلمين حتى قدم المدينة بخمسة آلاف درهم، ثم كان يفعل فيها ما كان يفعل بمكة [4] .

ولذا يقول الرسول – ﷺ – عنه: « إِنَّ مِنْ أَمَنِّ النَّاسِ عَلَيَّ فِي صُحْبَتِهِ وَمَالِهِ أَبَا بَكْرٍ، وَلَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلاً مِنْ أُمَّتِي لاَتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ، وَلَكِنْ أُخُوَّةُ الْإِسْلاَمِ وَمَوَدَّتُهُ، لاَ يَبْقَى فِي الْمَسْجِدِ خَوْخَةٌ إِلاَّ خَوْخَةُ أَبِي بَكْرٍ [5] » . متفق عليه.

٢ – ليس هذا فقط، بل لقد كان القادرون في المجتمع يتسابقون في مد الدولة الإسلامية بما تحتاجه، ويبدو ذلك واضحا مما رواه عمر بن الخطاب قائلا: « أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ – أَنْ نَتَصَدَّقَ، فَوَافَقَ ذَلِكَ مَالاً عِنْدِي، فَقُلْتُ: الْيَوْمَ أَسْبِقُ أَبَا بَكْرٍ، إِنْ سَبَقْتُهُ يَوْمًا، فَجِئْتُ بِنِصْفِ مَالِي فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ –: مَا أَبْقَيْتَ لِأَهْلِكَ ؟ فَقُلْتُ: مِثْلَهُ، قَالَ: وَأَتَى أَبُو بَكْرٍ – رضي الله عنه – بِكُلِّ مَا عِنْدَهُ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ –: مَا أَبْقَيْتَ لِأَهْلِكَ ؟ قَالَ: أَبْقَيْتُ لَهُمُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ. قُلْتُ: لاَ أُسَابِقُكَ إِلَى شَيْءٍ أَبَدًا [6] » .

---

١) نفس المرجع السابق، ص١٣٢.

٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٢١.

٣) أبو بكر بن أبي الدنيا، تحقيق ودراسة مصطفى مفلح القضاة: إصلاح المال، الطبعة الأولى، دار الوفا للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، جمهورية مصر العربية ١٤١٠هـ ١٩٩٠م، ص ٨٥.

٤) ابن سعد: الطبقات الكبرى، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص ١٧٢.

٥) أخرجه البخاري في الصحيح ٧/٧٢٧ كتاب مناقب الأنصار (٦٣) باب هجرة النبي – صلى اللّه عليه وسلم –... (٤٥) الحديث (٣٩٠٤) وأخرجه مسلم في الصحيح ٤/١٨٥٤ – ١٨٥٥ كتاب فضائل الصحابة (٤٤) باب من فضائل أبي بكر... (١) الحديث ٢/٢٣٨٢.

انظر الإمام البغوي: مصابيح السنة، المجلد الرابع، مرجع سابق، ص١٤٧.

٦) رواه أبو داود في الزكاة باب في الرخصة في ذلك ٢/١٢٩، والترمذي في المناقب ٥/٦١٥، والحاكم في المستدرك ١/٤١٤، وقال الترمذي حسن صحيح.

انظر – ابن الملقن: تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ٣٥٢، ٣٥٣.

– الدمشقي: مسند الفاروق، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، جمهورية مصر العربية ١٩٩١، ص ٢٦٣.

ونتيجة لهذا الطابع من البذل والتضحية وقيام القادرين في المجتمع بسد الكثير من احتياجات الدولة الإسلامية في الصدر الأول للإسلام، لم تكن هناك حاجة – وكما قلنا – لزيادة التوسع في حجم ونفوذ القطاع العام، لأن ما في يد الأفراد من الأموال والثروات كأنه في يد الدولة من جهة، ولعدم وجود المقتضي لذلك من جهة أخرى.

إذ كما يقول الإمام الجويني -: كان النبي – ﷺ – يستمد من أموال الموسرين في تجهيز المجاهدين إذا أهم أمر، وادلهم خطب، كما جرى في تجهيز جيش العسرة [١] ».

أما في العصر الحالي، ونظرًا لتقاعس القادرين في المجتمع عن تلبية احتياجات الدولة الإسلامية، إما لضعف الوازع الديني وانتشار روح الأنانية والأثرة بينهم، أو لعدم قدرتهم أساسًا على القيام ببعض المشاريع نظرًا لارتفاع تكلفتها، أو غير ذلك من الأسباب، فلا مفر أمام الدولة الإسلامية من قيامها عن طريق قطاعها العام بكل ما تحتاجه مما تقاعس وعجز عنه القطاع الخاص، ومن اعتمادها بالتالي على ما لدى قطاعها العام من أموال وثروات ولا سبيل لها لذلك إلا بزيادة حجم ونفوذ القطاع العام.

وهذا أمر طبيعي، لأن حجم ونفوذ القطاع العام الإسلامي – كما قلنا – يتحدد بما تقتضيه المصلحة العامة للمجتمع، والمصلحة العامة للمجتمع في مثل هذه الأحوال – وبلا شك – تقتضي التوسع في حجمه ونفوذه وقيامه بتلك الاحتياجات.

١) الإمام الجويني، تحقيق ودراسة دكتور / فؤاد عبد المنعم، دكتور / مصطفى حلمي: غياث الأمم في التياث الظلم، مرجع سابق، ص١٨٨.

المبحث الثالث

وضع القطاع العام في النظام الاقتصادي الإسلامي مقارنا بوضع القطاع العام في الأنظمة الاقتصادية الوضعية.

بالنظر إلى وضع القطاع العام في النظام الاقتصادي الإسلامي وبمقارنته بوضع القطاع العام في الأنظمة الاقتصادية الوضعية يتضح الآتي:

أولاً: بينما لم تدرك جميع الدول خطورة وأهمية القطاع العام، وبالتالي لم تتجه إلى توسيع قاعدته إلا ابتداء [١] من أوائل القرن العشرين نجد أن الإسلام قد أعطى القطاع العام وضعه القيادي المميز في المجتمع منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا، إذ مكنه – منذ نشأة الدولة الإسلامية – من تملك وإدارة جميع الثروات الحاكمة والمسيطرة في المجتمع.

ثانيًا: في حين لم يكن قيام القطاع العام في النظام الاقتصادي الشيوعي إلا على حساب التضحية بالقطاع الخاص نجد أن قيام القطاع العام في النظام الاقتصادي الإسلامي لم يكن كذلك.

ومما يؤكد عملية التضحية بالقطاع الخاص لصالح القطاع العام في النظام الاقتصادي الشيوعي:

(١) ما نصت عليه المادة الأولى من الدستور الروسي الذي صدق عليه في شهر يوليو سنة **١٩١٨** من أن:

أ – كل ملكية خاصة تعتبر لاغية وجميع الأرض هي الآن ملك للدولة.

ب – جميع الغابات وثروات الأرض والمياه وكافة المعدات سواء كانت حية أم جامدة، والمزارع الجماعية والمشروعات الزراعية وجميع الورش والمصانع والسكك الحديدية والمناجم ستئول ملكيتها للأمة، أي للقطاع العام [٢] ». إذ يبدو من كل ذلك الإلغاء الصريح للملكية الخاصة، ومن المعروف أن إلغاء الملكية الخاصة يعني إلغاء القطاع الخاص.

(٢) أن القطاع العام في الاتحاد السوفيتي، أوْلى الدول الشيوعية باعتباره مثالاً، يسيطر على أكثر من [٣] **٩٠%** ، من وسائل الإنتاج الموجودة في الدولة.

---

١) دكتور / رفعت المحجوب: الاقتصاد السياسي، الجزء الأول، دار النهضة العربية، جمهورية مصر العربية ١٩٧٩، ص٥٩٢.

ز – بالنسبة لجمهورية مصر العربية « لم يعرف التشريع المصري تنظيمات القطاع العام بشكل واضح إلا من سنة ١٩٥٧ م، بعد تكوين المؤسسة الاقتصادية بالقانون رقم ٢٠ لسنة ١٩٥٧، وذلك للإشراف على المشروعات العامة بعد قوانين التمصير، وقد استلزم التمصير كذلك إصدار تشريعات منظمة للوضع القانوني في الشركات العامة، فصدر القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٥٧ بإصدار قانون المؤسسات العامة، وهو أول تشريع قانوني للمؤسسات العامة، وتبعا لاتساع نشاط الدولة وقيامها بإدارة كثر من المشروعات العامة فقد صدر القانون رقم ٢٦٥ لسنة ١٩٦٠ بتنظيم هذه المشروعات الاقتصادية التي سميت بالمؤسسات العامة ذات الطابع الاقتصادي، كما استتبع اتساع دور الدولة أن صدر القانون رقم ٢٦٧ لسنة ١٩٦٠ بتنظيم نوع آخر من المؤسسات العامة وهي المؤسسات العامة التعاونية ».

انظر دكتور / أحمد رشيد: تنظيم وإدارة المؤسسات العامة، الطبعة الثالثة، دار المعارف، جمهورية مصر العربية ١٩٨٤، ص ٧٨.

٢) دكتور / يوسف إبراهيم يوسف / إستراتيجية وتكتيك التنمية الاقتصادية في الإسلام، مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، جمهورية مصر العربية ١٤٠١هـ ١٩٨١م ص ٣٢٩.

٣) نيكتين: أسس الاقتصاد السياسي: دار التقدم، موسكو الاتحاد السوفيتي ١٩٨٤، ص٢٢٩.

كما أنه مما يؤكد عدم التضحية بالقطاع الخاص لصالح القطاع العام في النظام الاقتصادي الإسلامي، اعتراف الإسلام وإقراره منذ نشأة الدولة الإسلامية بالقطاع الخاص، بمثل اعترافه وإقراره بالقطاع العام، إذ أعطى الإسلام القطاع الخاص منذ ذلك حق تملك واستغلال واستثمار كل الأموال التي لا تتعلق بها حاجات مجموع الأمة، وليس للمجهود الإنساني دخل في إيجادها ولا تتناسب المنفعة المستفادة منها مع ما بذل فيها من جهد.

ثالثًا: بينما لم يكن قيام القطاع العام في النظام الاقتصادي الرأسمالي إلا لإصلاح خلل هذا النظام، إذ لم تقم ألمانيا، وإيطاليا، وأمريكا بإدخال القطاع العام فيها إبان أزمة **١٩٢٩ – ١٩٣٣** ، إلا للتخفيف من حدة الأزمات الاقتصادية وحده القضاء عليها.

كما لم تقم المملكة المتحدة بتأميم بعض المنشآت وتحويلها إلى القطاع العام إلا عندما واجهت صناعة الفحم والحديد والصلب فيها صعابًا تمويلية واجتماعية عجز أصحاب هذه الصناعات عن مواجهتها آنذاك [1] في حين نجد ذلك مبعثًا أساسيًا لقيام القطاع العام في النظام الاقتصادي الرأسمالي نجد أن قيام القطاع العام في النظام الاقتصادي الإسلامي لم ينتظر وقوع تلك الأزمات بل نشأ – كما قلنا – مع نشأة الدولة الإسلامية، ووجود هذا النظام.

رابعًا: بينما نجد – بناء على ما سبق – أن الأصل والأساس في النظام الاقتصادي الإسلامي هو وجود القطاع العام جنبًا إلى جنب مع وجود القطاع الخاص، هكذا بشكل متوازن، بحيث يكمل كل منهما الآخر ولا يطغى أحدهما على الآخر ولا يغني أي منهما عن الآخر.

نجد أن الأصل والأساس في النظام الاقتصادي الشيوعي هو القطاع العام، فإن وجد القطاع الخاص كان من باب الخروج عن أصل وأساس هذا النظام، كما نجد أن الأصل في النظام الاقتصادي الرأسمالي هو القطاع الخاص فإن وجد القطاع العام كان من باب الخروج عن أصل وأساس هذا النظام.

س – أدت أزمة ١٩٢٩ – ١٩٣٠ إلى اهتمام كثير من الدول بالقطاع العام، حيث أدت إلى إنشاء عدد كبير نسبيا من المشروعات المملوكة للدولة، ملكية عامة أو جزئية، فقد اشترت الحكومة الألمانية النازية عددا كبيرا من المصانع الحربية لاستيعاب البطالة والإعداد للحرب، بينما أنشأت الحكومة الفاشية في إيطاليا مؤسسة إعادة التعمير الصناعي (إيري)، لشراء المشروعات المتعثرة، أو المفلسة، أما في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد اشتمل برنامج الحكومة الاتحادية على القيام بعدد من المشروعات الضخمة بقصد استيعاب البطالة بعد أن قدم كينز الأساس النظري لهذه السياسة بتأكيده على أن الاستخدام الكامل لن يتحقق تلقائيا في ظل آلية السوق، ومن ثم لا بد من تدخل الدولة في فترات الكساد لسد الفراغ الذي يتركه الرأسماليون والإنفاق على إنشاء مشروعات عامة تزيد حجم الاستخدام.

انظر دكتور / عبد الوهاب حميد رشيد: الإنتاجية والتنمية الاقتصادية دار الشباب للنشر والترجمة والتوزيع، قبرص ١٩٨٨، ص٤٩.

١) إبراهيم عبد اللّه العليان وآخرين: التخصيص التجارب الدولية والآثار الاقتصادية دراسة تطبيقية على المملكة العربية السعودية، الإدارة الاقتصادية والبحوث، الغرفة التجارية الصناعية للمنطقة الشرقية المملكة العربية السعودية ١٤١٠هـ ص١٦.

ومما يدل – علاوة على ما تقدم – على أن القطاع العام هو الأصل في النظام الاقتصادي الشيوعي أن حصة الدولة من استثمار رأس المال الإجمالي في الاتحاد السوفيتي، ورومانيا – على سبيل التمثيل – قد بلغت النسبة لكل منهما **٩٥%** في عام **١٩٨٠** [١] .

كما أن مما يدل على أن القطاع الخاص هو الأصل في النظام الاقتصادي الرأسمالي أن حصته من استثمار رأس المال الإجمالي في الولايات المتحدة الأمريكية واليابان وفرنسا على سبيل المثال قد بلغت على التوالي في نفس العام **١٩٨٠ ٩٦% و٨٩% و٨٨%** [٢] صحيح أن القطاع العام في بعض الدول الرأسمالية قد تحسن وضعه أحيانا لدرجة أنه في النصف الأول من الستينيات مثلا وفي دولة مثل المملكة المتحدة كان يشغل **٣٠%** [٣] من القوى العاملة إلا أن حصة الدولة من استثمار رأس المال الإجمالي حتى في تلك الدولة لم تتعد **١٧%** عام [٤] ١٩٨٠ وبالتالي فإن هذا التحسن لا يغير من الحقيقة السابقة شيئًا.

خامسًا: يبدو – وبنظرة حيادية موضوعية – أن اعتماد النظام الاقتصادي على كل من القطاع العام والقطاع الخاص، وتحديد مجال ملكية كل منهما ونطاق عمله بشكل متوازن ومتكامل كما فعل النظام الاقتصادي الإسلامي هو التنظيم الأكفأ، ولإثبات ذلك حسبنا أن نعرف:

١ – ما فعله كل من النظام الرأسمالي والنظام الشيوعي، فلقد بدأ النظام الرأسمالي – منذ فترة ليست بالقليلة – بالأخذ بفكرة التأميم، وما التأميم إلا محاولة من النظام الرأسمالي للنهوض بالقطاع العام والحد من نفوذ وسيطرة القطاع الخاص، أي ما هو إلا محاولة للاعتراف بأهمية القطاع العام وعمل توازن بينه وبين القطاع الخاص.

ومن أهم الدول التي لجأت إلى التأميم المملكة المتحدة وفرنسا، فلقد أممت المملكة المتحدة إذاعتها قبل الحرب العالمية الثانية [٥] .

كما بدأت حكومة العمال التي تولت مقاليد الحكم في إنجلترا بعد انتهاء الحرب

---

١) لستر براون وآخرين، ترجمة دكتور عبد الرحمن شاهين وآخرين: أوضاع العالم ١٩٨٧، تقرير لمعهد المراقبة الدولي على التقدم نحو مجتمع قابل للبقاء، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، ص ٤٣٠.

٢) نفس المرجع السابق، ص٤٣١.

٣) M. Shanks (Ed): Public Interpeiss of sons, don, ١٩٦٥,٢٨٤ – ٢٨٥.

٤) لستر براون وآخرين، ترجمة دكتور / عبد الرحمن شاهين وآخرين: أوضاع العالم ١٩٨٧، مرجع سابق، ص٤٣١

ش – يعرف برنارشينو التأميم بأنه « الانتقال من المال الخاص إلى ذمة الأمة، أي من القطاع الرأسمالي إلى قطاع الاقتصاد العام ». كما يقول الدكتور / سليمان الطماوي: إن المدلول الاقتصادي للتأميم ينحصر في تحويل مشروع خاص على قدر من الأهمية إلى مشروع عام يدار بطريقة المؤسسة العامة، أو في شكل شركة تملك الدولة كل أسهمها انظر على الترتيب.

– برنارشينو، ترجمة أحمد حسيب عباس: المشروعات العامة، الدار المصرية للتأليف، جمهورية مصر العربية، ص١٦.

– دكتور / سليمان محمد الطماوي: مبادئ القانون الإداري، الطبعة الثانية دار الفكر العربي، جمهورية مصر العربية ١٩٦٦، ص٥٠٩.

٥) دكتور / سعيد أبو الفتوح محمد بسيوني: الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية، الطبعة الأولى، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، جمهورية مصر العربية ١٩٨٨، ص٨٤.

العالمية الثانية سنة **١٩٤٥** تأميم الصناعات المتصلة بالوقود والقوى المحركة والنقل وصناعة الحديد والصلب واستيراد وبيع القطن الخام والخدمات الطبية وصدر قانون سنة **١٩٤٦** م بتأميم بنك إنجلترا وصناعة الفحم وتم بالقانون الصادر سنة **١٩٤٧ م** تأميم النقل بالسكك الحديدية والقنوات الداخلية، وأكمل قانون تأميم الكهرباء الحركة التي كانت قد بدأت سنة **١٩٢٦** ، وذلك بإنشاء اللجنة المركزية للكهرباء، ونقل قانون الغاز الصادر سنة **١٩٤٨** ملكية صناعة الغاز بأكملها إلى الدولة.

وأنشأ قانون الحديد والصلب الصادر سنة **١٩٤٩** لجنة الحديد والصلب لبريطانيا العظمى، ونقل إلى هذه اللجنة ملكية أسهم **٩٦** شركة تشتغل في إنتاج الحديد [١] .

كما أممت فرنسا قطاع الفحم والغاز والكهرباء وبعض البنوك الهامة وشركات التأمين والنقل، كما أصبحت الدولة تتدخل بين مشرفة ومنظمة في أعمال البناء والنقل وتعمير المدن والطرق ووسائل الترويح والترفيه... إلخ.

وهكذا زاد حجم القطاع العام الفرنسي وأصبحت المنشآت العامة للدولة تساهم بحوالي **١٧%** من الناتج المحلي الإجمالي لعام **١٩٨٣** [٢] .

كما بدأ النظام الشيوعي أيضًا يؤمن بفكرة الملكية الخاصة ويوسع من دائرتها، وما الملكية الخاصة وتوسيع دائرة نطاقها إلا محاولة من النظام الشيوعي للنهوض بالقطاع الخاص والحد من سيطرة ونفوذ القطاع العام أي ما هي إلا محاولة للاعتراف بأهمية القطاع الخاص وعمل توازن بينه وبين القطاع العام.

ومن أهم الدول الشيوعية التي بدأت تعترف بالملكية الخاصة أي بأهمية القطاع الخاص، الاتحاد السوفيتي وجمهورية الصين الشعبية، ويشهد على ذلك بالنسبة للاتحاد السوفيتي أمران:

(أ) ما تضمنته المادة السابعة في الدستور من النص على أن لكل عائلة من عوائل المزرعة التعاونية بالإضافة إلى دخلها الأساسي الذي يأتيها من اقتصاد المزرعة التعاونية المشتركة قطعة من الأرض خاصة وملحقة بمحل السكن، ولها في الأرض اقتصاد إضافي ومنزل للسكنى وماشية منتجة وطيور وأدوات زراعية بسيطة على أنها

١) دكتور / إبراهيم محمد البرايري: الإسلام وتوزيع الثروات دراسة مقارنة مع الماركسية والرأسمالية، دار الشروق، القاهرة، جمهورية مصر العربية ١٩٧٨، ص ٨٧، ٨٨.

٢) إبراهيم عبد اللَّه العليان وآخرين: التخصيص التجارب الدولية والآثار الاقتصادية، مرجع سابق، ص٤٧، ٤٨.

ملكية خاصة، وكذلك سمحت [1] المادة التاسعة بتملك الفلاحين الفرديين والحرفيين لمشاريع اقتصادية صغيرة، وقيام هذه الملكيات الصغيرة إلى جانب النظام الاشتراكي السائد.

(ب) زيادة عدد الشركات التي يمتلكها القطاع الخاص الروسي في الفترة الأخيرة، إذ أصبح هناك أخيرًا في الاتحاد السوفيتي **١٨٠٠** شركة قطاع خاص، علاوة على المشاريع المشتركة التي يبلغ عددها نحو **٥٦١** مشروعًا [2] .

أما بالنسبة لجمهورية الصين الشعبية فيشهد على ذلك ما قررته حكومة الصين من بيع **٥٥٨٨** مصنع من الدول للأفراد، بل إنها حين رأت نجاح تلك التجربة أحالت **٥٢٠٠٠** مشروع إلى شركات مساهمة [3] .

ولا شك أن إقدام كل من النظامين الوضعيين الرأسمالي والشيوعي – على هذا النحو – على محاولة النهوض بالقطاع الذي أغفله فترة طويلة، ما هو إلا اعتراف ضمني من كلا النظامين بخطأ اعتماد النظام الاقتصادي كلية على أي من القطاعين الخاص أو العام دون الآخر، وما هو إلا اعتراف ضمني أيضًا من كلا النظامين بسلامة وحكمة وعقلانية النظام الاقتصادي الإسلامي الذي لم يخف عليه – منذ نشأته – هذا الأمر.

٢ – ما حدث في الولايات المتحدة الأمريكية من جراء السماح للقطاع الخاص بملكية ما يجب أن يكون ملكا للقطاع العام وهو البترول، وقيام القطاع الخاص الأمريكي بالتالي بما يجب أن يقوم به القطاع العام وهو استغلال واستخراج البترول، فلقد ترتب على ذلك ما يلي:

(أ) ارتفاع تكاليف الاستخراج والتشغيل: والسبب في ذلك أنه من المعروف أن استخراج البترول من باطن الأرض يسير على أسس علمية سليمة تستوجب استخراجا بكميات محدودة طبقًا لمعايير فنية مدروسة ودقيقة، أي – بعبارة أخرى – تستوجب عدم الإفراط في الاستخراج، ونظرًا لأن النظام القانوني لملكية البترول في الولايات المتحدة الأمريكية يسمح بملكية مناطق إنتاجه ملكية خاصة، ونظرا لأن البترول من المعادن الجارية التي يسهل سحبها واستخراجها بواسطة أحد المستخرجين له، ونظرًا لأن كل واحد من مالكي البترول يرغب في الاستئثار باستخراج أكبر كمية ممكنة منه بغية تحقيق أقصى أرباح ممكنة فقد أدى ذلك إلى كثرة عدد آبار استخراج

---

١) دكتور / سعيد أبو الفتوح محمد بسيوني: الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية، مرجع سابق، ص ٨٤.

٢) مجلة الاقتصاد، العدد ٢١٣ جمادى الأولى ١٤١١هـ الموافق نوفمبر / ديسمبر ١٩٩٠م، المملكة العربية السعودية، ص٥.

٣) دكتور / زكي الشيخ حسين عثمان كنانة: وسقطت الشيوعية صورة من الفشل الشيوعي في العالم، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٩٠، ص ٩١، ٩٢.

ص – يميل الفقه العام في عمومه بالنسبة للمعادن ومن بينها البترول إلى أنها ملك عام للمسلمين.

انظر دكتور / شوقي دنيا: تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص٣٨٠.

البترول وحدوث إفراط في الاستخراج، ومعروف أن الإفراط في الاستخراج يؤدي إما إلى تغيير في بنية المواد والمعادن المرافقة في باطن الأرض، وإما إلى اختلاط الشوائب (مياه أو مكونات من الصخور) بالبترول، مما قد يؤدي إلى هروب وضياع كل أو بعض محتويات المناجم أو إلى الحاجة إلى عمليات فصل وتنقية وسوف يؤدي كل ذلك إلى ارتفاع تكاليف تشغيل عمليات إنتاج البترول.

وهذا ما حدث بالفعل في الولايات المتحدة الأمريكية، ففي خلال الخمسين سنة السابقة على بداية السبعينات كان متوسط تكاليف إنتاج البترول الخام بها يتراوح بين **٢ و٣** دولارات للبرميل على فوهة البئر، في حين كان متوسط تكاليف إنتاج البرميل الواحد من بترول الدول الإسلامية في الشرق الأوسط والتي تخضع البترول للملكية العامة وتتحمل الحكومة عن طريق قطاعها العام مسؤولية استخراجه من غير إفراط ما يحقق المصلحة العامة أقل من **١٥** سنتا.

وفي عام **١٩٧٥ م** قدرت تلك التكاليف بمبلغ **٤,٨٦** دولا في الولايات المتحدة الأمريكية مقابل **٢٨** سنتا في تلك الدول.

أما في بداية الثمانينات فتشير بيانات مكتب المناجم الأمريكي إلى أن التكلفة المتوسطة لبرميل البترول الأمريكي يربو على **١٥** دولار مقابل **٩٥,٨٠** سنتا في الشرق الأوسط [(١)] .

(ب) انخفاض مستوى إنتاج المُنْتَج الواحد من منتجي البترول وارتفاع معامل التبديد، نظرا لأن السماح بالملكية الخاصة للبترول يؤدي إلى كثرة مالكيه ومستخرجيه من باطن الأرض، ونظرًا لأن البترول – كما قلنا – من المعادن الجارية التي يسهل سحبها واستخراجها بواسطة أحد مستخرجيه فإن استخراج أي كمية من البترول بواسطة أحد المالكين لآباره يؤثر على كمية استخراج الملاك الآخرين، والنتيجة المتوقعة لذلك هي زيادة عدد منتجي ومستخرجي البترول وانخفاض إنتاج المنتج الواحد من جهة، وارتفاع معامل التبديد لرأس المال من جهة أخرى.

وهذا ما حدث في الولايات الأمريكية، إذ تثبت الإحصاءات أنه بينما كان عدد منتجي البترول الخام في سنة **١٩٧٨** يبلغ **١٢١٧٠** منتجًا وكان متوسط إنتاج كل

---

١) الآثار الاقتصادية لنظم ملكية المعادن في الإسلام حالة المعادن الجارية دكتور / عبد المنعم خطاب، مجلة كلية الشريعة وأصول الدين بالقصيم العدد الثالث ١٤٠٣ – ١٤٠٤هـ – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، المملكة العربية السعودية، ص٤٢٨، ٤٢٩.

مُنْتج من هؤلاء المنتجين **٧٣٠** برميلاً / يوم، كان عدد منتجي البترول الخام في دول أوبك مجتمعة التي تخضع البترول للملكية العامة وتتحمل الحكومة عن طريق قطاعها العام مسؤولية استغلاله بما يحقق المصلحة العامة لا يتعدى **٥٣** منتجًا، وكان متوسط إنتاج المُنْتَج الواحد **٥٦٤٨٨٨** برميل / يوم.

ومعنى ذلك وبناء على تلك البيانات أن متوسط إنتاج المُنْتَج في ظل تطبيق الملكية العامة للبترول واستغلاله بواسطة القطاع العام الذي تشرف عليه الدولة يساوي **٧٧٢** ضعف متوسط [١] إنتاج المُنْتَج في ظل تطبيق الملكية الخاصة للبترول واستغلاله بواسطة القطاع الخاص.

كما أننا إذا نظرنا إلى معامل التبديد في رأس المال الأمريكي في صناعة إنتاج البترول في الفترة من عام **١٩٦٤** إلى عام **١٩٦٨** نجده قد بلغ **١٤,٧** كما بلغ **٣٠** في عام **١٩٧٨** م [٢] وذلك بالمقارنة بدول أوبك التي تطبق نظام الملكية العامة للبترول.

ومعنى ذلك أيضًا وبناء على تلك البيانات أن كل دولار مستثمر في الدول التي تطبق نظام الملكية العامة في المعادن وتستغلها بواسطة القطاع العام الذي تشرف عليه الدولة يقابله استثمار **١٤,٧** دولارات و**٣٠** دولارا في الولايات المتحدة الأمريكية التي تملك البترول ملكية خاصة وتستغله وتستخرجه بواسطة القطاع الخاص، وذلك لتحقيق نفس النتيجة وهي إنشاء طاقة إنتاج قدرها برميل / يوم.

وقد اعترف بعملية تبديد الموارد هذه وسوء استغلالها الكثير من المفكرين غير المسلمين، فها هو أريك فروم يقول: إذا لم نكف عن تبديد مواردنا الطبيعية وعن الإِخلال بظروف البيئة الطبيعية الملائمة لاستمرار بقاء النوع البشرى فإنه يمكن رؤية الكارثة في غضون المائة سنة القادمة [٣] .

وها هو « ممفورد » يقول عن الصناعة في الغرب: إنها صناعة سارقة، ويفسر ذلك قائلا: « فالمنجم سرق من الأرض طاقتها المتراكمة، وسلب أجيال المستقبل ما تم ادخاره في دهور، ثم يقول: و لم تكن عقلية الحصول على الثراء السريع والتدمير المخيف للطبيعة بسبب الاندفاع المهووس للحصول على المعادن إلا امتدادًا لجنون المجتمع الأكبر المحموم الذي لا يعرف الصبر [٤] .

كما يقول « رينيه دويو »: « يجب اعتبار أكثر الناس في بلاد المدنية الغربية من

١) نفس المرجع، ص ٤٢٢.

٢) نفس المرجع السابق، ص ٤٢٦.

٣) أريك فروم، ترجمة سعد زهران: الإنسان بين الجوهر والمظهر، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٤٠، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ١٧٥.

٤) الاقتصاد الإسلامي والتنمية العادلة، دكتور / شوقي أحمد دنيا، مجلة البحوث الفقهية، العدد الثاني عشر السنة الثالثة رجب – شعبان – رمضان ١٤١٢هـــ، ينـــاير – فبراير – مارس ١٩٢٢م، ص١١٢.

الجانحين، لأنهم يتصرفون وكأنما المقياس الوحيد لسلوكهم هو إرضاء رغباتهم ودوافعهم الغريزية الآتية دون النظر لعواقب ذلك على باقي الطبيعة [1] .

القسم الثاني: دور القطاع العام في الاقتصاد الإسلامي:

للقطاع العام في الاقتصاد الإسلامي دور كبير ومهام عديدة، من أبرزها وأهمها:

* تحمل المسؤولية الأولى في تحقيق العمارة والتنمية.

* انتهاج السياسة التعميرية والتنموية التي تتمشى مع خصوصيات وقيم وأخلاقيات المجتمع الإسلامي.

* تأمين المطالب المادية والمالية للدولة الإسلامية وتمكينها من مواجهة الأزمات التي تعترضها.

* تحقيق التوازن الاقتصادي والاجتماعي بين أفراد المجتمع.

* إقامة مشاريع البنية الأساسية وغيرها من المشاريع التي يعجز عنها الأفراد.

* الاستغلال الأمثل لثرواته من جهة ولثروات القطاع الخاص التي عجز عن استغلالها من جهة أخرى.

* مساعدة القطاع الخاص في أداء دوره في عملية العمارة والتنمية وتخليصه من الأزمات التي يواجهها.

* مراقبة القطاع الخاص وتقويم ما اعوج من سلوكياته.

وفيما يلي تفصيل ذلك:

المبحث الأول: القطاع العام الإسلامي، وتحمل المسؤولية الأولى في تحقيق العمارة والتنمية:

بالنظر إلى نظام الملكية في الإسلام نجد أن الإسلام – تنفيذاً لقاعدة أساسية فيه – قد سمح بوجود الملكية الخاصة جنبًا إلى جنب مع وجود الملكية العامة التي تشرف عليها الدولة تحت ما يسمى بالقطاع العام، وبالمقارنة بين كلا النوعين من الملكية من

١) رينيه دوبو، ترجمة دكتور / نبيل صبحي الطويل: إنسانية الإنسان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ١٩٨٤، ص٢٢٢.

جهة الوزن النسبي لكل منهما نجد أن الإسلام قد أعطى ثقلاً ووزنًا أكبر للملكية العامة، حيث إن كل الثروات الأساسية والحاكمة والمسيطرة في المجتمع الإسلامي تخضع للملكية العامة ما دامت تلك الثروات تتعلق بها حاجة الجماعة، وتتوقف عليها مصلحتهم، ولا تتناسب المنفعة التي تستفاد منها مع ما بذل في سبيل الحصول عليها من نفقة وجهد، وذلك كالمعادن والمناجم والبحار والأنهار والبترول وأراضي الكلأ وغير ذلك من الثروات الهامة والحساسة.

ونظرًا لأن مالك الشيء هو الذي له سلطة إدارته والتصرف فيه، أي سلطة اتخاذ القرارات المتعلقة بأوجه وكيفية استخدامه بما يحقق عمارة الكون وتنمية المجتمع:

أ – لما ذهب إليه الشافعية من أنه « يثبت التصرف بحصول الملك ويزول بزواله [1] .

ب – ولما ذهب إليه الحنفية من أن من ملك الشيء ملك التصرف فيه [2] .

جـ – ولما ذهب إليه الإمامية، من « أن التصرف فرع الملك وأن التسلط فائدة الملك [3] ».

د – ولقول الكاساني: « حكم الملك ولاية التصرف للمالك في المملوك باختياره، وليس لأحد ولاية الجبر عليه إلا لضرورة [4] ».

ونظرًا لأن مستوى المسؤولية يتحدد على قدر السلطة المخولة.

– فإن القطاع العام ممثلا في المشرفين عليه وهم أولو الأمر في الدولة الإسلامية وبامتلاكه كل الثروات الأساسية والحيوية والحاكمة في المجتمع وبما تحت يده من إمكانات مادية ومالية كبيرة، وبما خوله الإسلام من سلطات واسعة في اتخاذ القرارات المتعلقة بكيفية استخدام تلك الموارد بما يحقق العمارة والتنمية – يكون هو المتحمل للعبء الأكبر في تحقيق العمارة والتنمية والمسؤول الأول عن هذا الموضوع.

ولتأكيد تلك الحقيقة حسبنا العديد من الشواهد التي من أهمها:

(١) قول الإمام علي للأشتر النخعي واليه على مصر: « وهذا ما أمر به عبد اللّٰه علي أمير المؤمنين مالك بن الحارث الأشتر في عهده حين ولاه مصر: جباية خراجها، وجهاد عدوها، واستصلاح أهلها، وعمارة بلادها [5] ».

كما يقول له: « وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب

---

١) الإمام عز الدين بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، الجزء الثاني، مكتبة الكليات الأزهرية، جمهورية مصر العربية ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م، ص٦.

٢) الإمام السرخسي (أبو بكر محمد بن إسماعيل): المبسوط، الطبعة الأولى، الجزء الثالث عشر، مطبعة السعادة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ص٩، ١٠.

٣) دكتور / عبد اللّٰه مختار يونس: الملكية في الشريعة الإسلامية ودورها في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص١٢٤.

٤) الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الطبعة الثانية دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م ٦/٢٦٣ – ٢٦٤.

٥) الشريف الرضي، شرح الإمام محمد عبده: نهج البلاغة، الطبعة الأولى، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان ١٤١٠هـ ١٩٩٠م، ص٦٢١.

الخراج، لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد، وأهلك العباد، و لم يستقم أمره إلا قليلا [1] .

(٢) ما قاله الإمام أبو يوسف، ناصحًا أمير المؤمنين، هارون الرشيد: « ولا أرى أن يترك أرضًا لا ملك لأحد فيها ولا عمارة حتى يقطعها الإمام، فإن ذلك أعمر للبلاد وأكثر للخراج [2] ».

وقوله: « و للإمام أن يقطع كل موات وكل ما كان ليس لأحد فيه ملك وليس في يد أحد ويعمل في ذلك بالذي يرى أنه خير للمسلمين وأعم نفعا » [3] كما يقول: « وكل ما رأيت أن اللَّه تعالى يصلح به أمر الرعية فافعله ولا تؤخره [4] ».

(٣) ما قاله الإمام الماوردي من: « أن عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها، من مسؤوليات الحاكم الواجب القيام بها [5] ».

(٤) ما قاله طاهر بن الحسين، لابنه عبد اللَّه بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما، إذ قال له ضمن ما قال: « ودع عنك شره نفسك، ولتكن ذخائرك وكنوزك التي تدخر وتكتز البر والتقوى واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم والتفقد لأمورهم والحفظ لدمائهم، والإغاثة لملهوفهم، واعلم أن الأموال إذا اكتنزت وادخرت في الخزائن لا تنمو، وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم، وكف الأذى عنهم، نمت وزكت وصلحت بها العامة.

كما يقول له: « وتعهد ما يصلح أمورهم ومعاشهم فإنك إذا فعلت ذلك قرت النعمة عليك [6] ».

(٥) ما قرره العلماء من أنه « إذا عجز صاحب الأرض عن الزراعة و لم يجد ما ينفق في عمارتها يدفعها الإمام إلى غيره مزارعة، وتكون الغلة لصاحب الأرض يؤدي فيها الخراج، وإن لم يجد الإمام من يأخذها مزارعة يؤجرها، فيكون الأجر لصاحب الأرض، يؤدي منه الخراج، وإن لم يجد من يستأجرها باعها، فيكون الثمن لصاحب الأرض، يؤدي منه الخراج، ويمسك الفضل. وإن لم يجد من يشتري، يدفع إليه من بيت المال مقدار ما ينفق في عمارة الأرض قرضًا، لأن الإمام مأمور بتثمير مال بيت المال بأي وجه يتهيأ له [7] ».

ووجه الشاهد في تلك الأدلة أن كلا من الإمام علي والإمام أبي يوسف

---

١) نفس المرجع السابق، ص٦٣٥.

٢) أبو يوسف: الخراج، مرجع سابق، ص٦١.

٣) نفس المرجع السابق، ص ٦٦.

٤) نفس المرجع السابق، ص ١٨٧.

٥) الإمام الماوردي: آداب الدنيا والدين، الطبعة العاشرة، المطبعة الأميرية، ١٩١٨، ص١١٧.

٦) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، الطبعة الخامسة، مرجع سابق، ص٣٠٦.

٧) ابن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الجزء الثامن، مرجع سابق، ص٥٤٦، ٥٩٠.

– ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار، الطبعة الثانية، الجزء الرابع، مكتبة ومطبعة الحلبي، جمهورية مصر العربية، ص٤٩١.

والإمام الماوردي وطاهر بن الحسن وعلماء المسلمين قد حملوا المشرفين على القطاع العام – وهم أولو الأمر في الدولة الإسلامية – مسؤولية تحقيق العمارة والتنمية التي تحتاجها الدولة الإسلامية.

– وبما أنه من المعروف أن المسؤولية تكون على قدر الإمكانات المتاحة والسلطات المخولة، لأن اللّه لا يكلف نفسًا إلا وسعها: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (1) .

﴿ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ﴾ (2) .

﴿ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴾ (3) .

﴿ وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَلَدَيْنَا كِتَـٰبٌ يَنطِقُ بِٱلْحَقِّ ۚ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (4) .

﴿ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا ﴾ (5) .

– وبما أن القطاع العام الإسلامي – كما قلنا – لا يمتلك ولا يسيطر على كل ثروات وموارد المجتمع، وإنما يمتلك ويسيطر فقط على الثروات الهامة والحاكمة فيه.

– فإن مسؤولية القطاع العام الإسلامي عن تحقيق التعمير والتنمية ستكون هي المسؤولية التي تتناسب مع وضعه أي التي تتناسب مع مستوى ما يملكه وما يسيطر عليه من تلك الموارد والثروات التي هي بالطبع المسؤولية الهامة والأولى.

المبحث الثاني: القطاع العام الإسلامي وانتهاج السياسة التعميرية والتنموية التي تتمشى مع خصوصيات وقيم وأخلاقيات المجتمع الإسلامي :

نظرًا لأن الاقتصاد الإسلامي ذو طابع اقتصادي وطابع أخلاقي، ذو طابع دنيوي وطابع ديني طبقا:

١) سورة البقرة /٢٨٦.

٢) سورة الأنعام /١٥٢.

٣) سورة الأعراف /٤٢.

٤) سورة المؤمنون /٦٢.

٥) سورة البقرة /٢٣٣.

(أ) *لقوله تعالى* : ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ﴾ (١) .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ . فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (٢) .

﴿ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ ۙ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ (٣) .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ﴾ (٤) .

(ب) ولقوله – ﷺ –: « لَيْسَ خَيْرُكُمْ مَنْ تَرَكَ الدُّنْيَا لِلآخِرَةِ، وَلاَ الآخِرَةَ لِلدُّنْيَا، وَلَكِنْ خَيْرُكُمْ مَنْ أَخَذَ مِنْ هَذِهِ لِهَذِهِ (٥) » .

« مَنْ أَحَبَّ دُنْيَاهُ أَضَرَّ بِآخِرَتِهِ، وَمَنْ أَحَبَّ آخِرَتَهُ أَضَرَّ بِدُنْيَاهُ (٦) » . « خَيْرُكُمْ مَنْ لَمْ يَدَعْ آخِرَتَهُ لِدُنْيَاهُ، وَلاَ دُنْيَاهُ لِآخِرَتِهِ، وَلَمْ يَكُنْ كَلًّا عَلَى النَّاسِ (٧) » .

(جـ) ولقول الإمام الشيباني: « إن اللّه فرض على العباد الاكتساب لطلب المعاش، ليستعينوا به على طاعة اللّه ».

واللّه يقول في كتابه العزيز: ﴿ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴾ (٨) فجعل الاكتساب سببا للعبادة (٩) .

(د) ولما ورد في الأثر: « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا ».

نظرا لذلك فإن السياسة التعميرية والتنموية التي ينتهجها القطاع العام والدولة الإسلامية لا بد أن تكون كذلك ذات طابع اقتصادي وطابع أخلاقي، أي لا بد أن تكون سياسة تعميرية وتنموية تتمشى مع خصوصيات المجتمع الإسلامي وتقوم على قيم وأخلاقيات إسلامية.

---

١) سورة القصص /٧٧.

٢) سورة الجمعة /٩ – ١٠.

٣) سورة النور /٣٧.

٤) سورة المنافقون /٩.

٥) رواه ابن عساكر والديلمي عن أنس بلفظ ليس بخيركم من ترك دنياه لآخرته، ولا آخرته لدنياه، حتى يصيب منها جميعا، فإن الدنيا بلاغ إلى الآخرة، ولا تكونوا كلا على الناس.

أخرجه أبو نعيم والخطيب في تاريخه والديلمي من وجه آخر.

انظر إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص٣٢٨.

٦) رواه أحمد والطبراني والقضاعي وغيرهم عن أبي موسى رفعه بزيادة فآثروا ما يبقى على ما يفنى. انظر نفس المرجع السابق، ص٣٠٧.

٧) رواه الديلمي عن أنس – رضي اللّه عنه – انظر: إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي:

كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص٤٧٢.

٨) سورة الجمعة /١٠.

٩) الإمام الشيباني (محمد بن الحسن الشيباني) تعليق محمود عرنوس:

الاكتساب في الرزق المستطاب، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، ص١٧.

ونظرًا لأن المقام لا يسمح بالشرح التفصيلي لكل متطلبات تلك السياسة، فسوف نقصر الحديث هنا على ما يتعلق منها بسياسة الإِنتاج وسياسة البيع، لما للسياسة الإِنتاجية والسياسة البيعية من أهمية خاصة، وذلك على النحو التالي:

أولاً: السياسة الإِنتاجية للقطاع العام.

لكي تكون السياسة الإِنتاجية التي يسير عليها القطاع العام ذات طابع اقتصادي وطابع أخلاقي، ولكي تتمشى تلك السياسة مع خصوصيات وقيم وأخلاقيات المجتمع الإِسلامي، فمن اللازم قيامها – بصفة أساسية – على المرتكزات الآتية:

أ – الاستغلال الأمثل لما تحت يد القطاع العام من الموارد، والثروات.

ب – الالتزام بمبدأ حلية الإِنتاج للسلع والخدمات.

جـ – تطبيق مبدأ الأولوية في الإِنتاج.

د – اتباع أسلوب الإِنتاج الذي يتوافق مع ظروف المجتمع الإِسلامي وخصوصياته.

ونظرًا لورود الحديث عن النقطة الأولى بالتفصيل فيما سيأتي تحت عنوان القطاع العام الإِسلامي والاستغلال الأمثل لثرواته من جهة، ولثروات القطاع الخاص التي عجز عن استغلالها من جهة أخرى.

فسوف نركز الحديث هنا على باقي النقاط الأخرى على النحو التالي:

ب – الالتزام بمبدأ حلية الإِنتاج للسلع والخدمات:

نظرًا لما ذكرناه سالفا من أن الإِسلام لا يقبل الضرر ونظرًا لأن استهلاك المحرمات من السلع والخدمات مثل الخمور والحشيش... إلخ يحدث الكثير من الأضرار في النفس والجسم والعقل والمال، فإن من أهم المرتكزات التي تقوم عليها السياسة الإِنتاجية للقطاع العام وللدولة الإِسلامية الالتزام بمبدأ الحلية في السلع والخدمات المنتجة، بمعنى قصر الإِنتاج على المباح من السلع والخدمات، وذلك ضمانًا لسد الطريق أمام استهلاك السلع والخدمات المحرمة، وبالتالي الحيلولة دون وقوع الضرر.

وليس الالتزام بمبدأ (حلية الإِنتاج للسلع والخدمات) في الإِسلام من باب

التعنت، أو من باب تضييق الخناق على المنتجين، بل إنه من باب تحقيق مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع معًا. لأن الإسلام لا يحل شيئًا إلا وفيه الخير، ولا يحرم شيئًا إلا وفيه الضرر، ﴿ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِ ﴾ [1] .

ولهذا يقول الإمام العز بن عبد السلام: « والشريعة كلها مصالح، إما أن تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت اللّه يقول: يا أيها الذين آمنوا فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيرا يحثك عليه، أو شرا يزجرك عنه، أو جمعا بين الحث والزجر [2] ».

كما يقول الشيخ محمود أبو زهرة: « إن المنفعة أو المصلحة تصلح مقياسا ضابطا لكل ما هو مأمور به في الدين، أو منهي عنه [3] .

جـــ – تطبيق مبدأ الأولوية في الإنتاج:

من أهم المرتكزات التي يجب أن تراعيها السياسة الإنتاجية للقطاع العام وللدولة الإسلامية تطبيق مبدأ الأولوية في الإنتاج، بمعنى البدء أولاً بإنتاج الضروريات من السلع والخدمات، ثم شبه الضروريات من تلك السلع والخدمات، ثم الكماليات منها، وهكذا بنفس الترتيب، وذلك للآتي:

١ – أن الاستهلاك الإسلامي يتبع مبدأ الأولوية في الاستهلاك، فيبدأ أولاً بإشباع الضروريات من السلع والخدمات، ثم شبه الضروريات، ثم الكماليات، وبما أن الإنتاج الإسلامي يتسق مع الاستهلاك الإسلامي، فإن الإنتاج الإسلامي يجب أن يسير أيضًا على هذا النحو، فيبدأ أولاً بتخصيص القدر الكافي من الأموال لإنتاج المطلوب من السلع والخدمات الضرورية، ثم السلع والخدمات شبه الضرورية، ثم السلع والخدمات الكمالية، وهكذا بنفس الترتيب.

٢ – أن تخطيط الإنتاج بحيث يبدأ بإنتاج الأهم ثم المهم من السلع والخدمات أمر يتمشى مع الدافع الإسلامي للنشاط الاقتصادي، إذ ليس من المعقول أن يكون الدافع الإسلامي للنشاط الاقتصادي هو النفع البشرى وتحقيق المصلحة العامة للمجتمع، ونبدأ مع ذلك بإنتاج السلع الكمالية التي تقل الحاجة إليها

---

١) سورة البقرة /٢٢٠.

٢) الإمام العز بن عبد السلام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، الطبعة الثانية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص١١٠.

٣) الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، أبحاث ووقائع اللقاء الرابع للندوة العالمية للشباب الإسلامي، المنعقدة في الرياض في الفتـــرة من ٢٠ – ٢٧ من ربيع الثاني ١٣٩٩هـــ الموافق ١٨ – ٢٥ من مارس ١٩٧٩، الطبعة الثانية، المجلد الأول، الرياض، المملكة العربية السعودية ١٤٠٥هـــ ١٩٨٥م، ص ٣٧٦.

قبل إنتاج السلع شبه الضرورية التي تشتد الحاجة إليها، لأن هذا لا يحقق النفع الأمثل والمصلحة المثلى للمجتمع.

ولهذا يقول الإمام العز بن عبد السلام: « لا يقدم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح أو شقي متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت [١] ».

٣ – أن البدء بإنتاج الأهم من السلع والخدمات ثم التي تليها في الأهمية وهكذا، فيه إتقان ودقة لتخطيط جدول الإنتاج الإسلامي، وقد طالبنا الإسلام بالإتقان والدقة في كل شيء كما سبق.

د – اتباع أسلوب الإنتاج الذي يتوافق مع ظروف المجتمع المسلم وقيمه وأخلاقياته:

ليس من الحكمة ولا من مصلحة المجتمع الإسلامي تطبيق أساليب إنتاجية أجنبية لا تتفق وطبيعة هذا المجتمع، لا من حيث ظروفه وإمكاناته، ولا من حيث قيمه وأخلاقياته، ذاك لأن تطبيق تلك الأساليب دون مراعاة للخصوصيات والملابسات التي تميز المجتمع الإسلامي عن المجتمعات التي طبقت فيها تلك الأساليب واستوردت منها هو الحمق والتخبط بعينه، لأن ما يلائم مجتمعا من المجتمعات الغربية أو الشيوعية من تلك الأساليب كثيرًا ما لا يلائم مجتمعا إسلاميا، بل إن أساليب الإنتاج التي تلائم بعض المجتمعات الإسلامية التي تتصف بوفرة رأس المال وندرة العنصر البشري لا يلائم مجتمعات إسلامية أخرى تتصف بوفرة الموارد البشرية وندرة رأس المال.

كما أن أسلوب الإنتاج الذي يلائم مجتمعا من المجتمعات في ظروف معينة قد لا يلائم هذا المجتمع نفسه في ظل ظروف أخرى.

وليس هذا بغريب، فالأساليب الإنتاجية لا تستورد من الخارج وإنما تصنع محليا داخل المجتمع المستخدم لها طبقا لمواصفات تمليها خصوصيات هذا المجتمع وإمكاناته، وظروفه ومشاكله واحتياجاته.

١) الإمام العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المجلد الأول، مرجع سابق، ص٧.

من أجل ذلك.

١ – لم يفرض علينا الإسلام أسلوبًا محددًا للإنتاج، و لم يلزمنا باتباع أسلوب موحد في ذلك، بل قالها لنا رسول اللّه – ﷺ – صريحة لكل ما يتعلق بشؤون دنيانا: « إِنْ كَانَ أَمْرَ دُنْيَاكُمْ فَشَأْنُكُمْ، وَإِنْ كَانَ أَمْرَ دِينِكُمْ فَإِلَيَّ » . « أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ [1] » .

٢ – كما نهانا الإسلام في نفس الوقت عن التقليد، وطالبنا بالاستقلال وحثنا كثيرًا جدًّا على عدم التبعية العمياء للغير، يدل على ذلك:

(أ) من القرآن قوله – تعالى –: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۚ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ [2] .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ [3] .

﴿ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ . قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ ۖ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ . فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [4] .

﴿ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ . قَالُواْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ . قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [5] .

﴿ إِنَّهُمْ أَلْفَوْاْ ءَابَآءَهُمْ ضَآلِّينَ . فَهُمْ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ يُهْرَعُونَ . وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ [6] .

﴿ قَالُوٓاْ أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ ٱللَّهَ وَحْدَهُۥ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا ۖ فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ . قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ ۖ أَتُجَٰدِلُونَنِى فِىٓ أَسْمَآءٍ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ فَٱنتَظِرُوٓاْ إِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُنتَظِرِينَ ﴾ [7] .

ب – ومن السنة قوله – ﷺ –: « لاَ تَكُونُوا إِمَّعَةً تَقُولُوا: إِنْ

---

١) بالنسبة للحديث الأول: أخرجه الإمام أحمد (٢٩٨/٥) وقال الشيخ الألباني عنه صحيح على شرط مسلم انظر: محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، الطبعة الأولى، المجلد الخامس، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية ١٤١٢هـ ١٩٩١م، ٢٦٥، ٢٦٦.

وبالنسبة للحديث الثاني، فهو جزء من حديث روته عائشة، وقيل إن الذي رواه هو أنس انظر ابن حزم (أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم): المحلى، الجزء الثامن، دار الفكر، بلد النشر، وسنة النشر غير محددة، ص ٢٨٦.

٢) سورة المائدة /١٠٤.

٣) سورة البقرة /١٧٠.

٤) سورة الزخرف /٢٣ – ٢٥.

٥) سورة الأنبياء /٥٢ – ٥٤.

٦) سورة الصافات /٦٩ – ٧١.

٧) سورة الأعراف /٧٠ – ٧١.

أَحْسَنَ النَّاسُ أَحْسَنَّا، وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، وَلَكِنْ وَطِّنُوا أَنْفُسَكُمْ إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَنْ تُحْسِنُوا، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلاَ تَظْلِمُوا [1] » .

« لَتَرْكَبُنَّ سُنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شِبْرًا بِشِبْرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، وَبَاعًا بِبَاعٍ، حَتَّى لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ دَخَلَ جُحَرَ ضَبٍّ دَخَلْتُمْ، وَحَتَّى لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ ضَاجَعَ أُمَّهُ بِالطَّرِيقِ لَفَعَلْتُمْ [2] » .

جـ – ومن أقوال الصحابة – *رضوان الله عليهم* – قول الإمام علي – رضي الله عنه – « ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك اللّه حرا » [3] .

د – ومن أقوال الفقهاء، قول الإمام أبي حنيفة: « حرام على من لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي [4] ».

وما روي عن الإمام مالك بن أنس، أنه كان إذا استنبط حكما يقول لأصحابه: انظروا فيه، فإنه دين، وما من أحد إلا ومأخوذ من كلامه ومردود عليه، إلا صاحب هذه الروضة » يعني رسول اللّه – صلى الله عليه وسلم – [5] .

وقول الإمام الشافعي للربيع: يا أبا إسحاق، لا تقلدني في كل ما أقول، وانظر في ذلك لنفسك فإنه دين.

وقول الإمام أحمد بن حنبل: انظروا في أمر دينكم، فإن التقليد لغير المعصوم مذموم، وفيه عمى للبصيرة [6] .

٣ – كما حثنا على الاجتهاد في كل شيء لم نجد فيه نصا « إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ، فَاجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ [7] » متفق عليه من رواية عمرو بن العاص.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن من اللازم على القطاع العام والدولة الإسلامية تحري واختيار الأسلوب الإنتاجي الذي يتفق وإمكانات المجتمع الإسلامي وعقيدته وظروفه وقيمه وأخلاقياته، وألا ينساق انسياقًا أعمى وراء استيراد الأساليب الإنتاجية من الخارج.

ثانيًا: السياسة البيعية للقطاع العام:

لكي تتمشى السياسة البيعية للقطاع العام وللدولة الإسلامية مع خصوصيات

---

١) أخرجه الترمذي في السنن ٣٦٤/٤ كتاب... (٢٨)، باب ما جاء في الإحسان، والعفو (٦٣) الحديث (٢٠٠٧) واللفظ له، وذكره السيوطي في جمع الجوامع ٩٠٥/١، وعزاه أيضًا لأبي حامد البزاز، وللضياء، قوله (إمعة) بكسر الهمزة، وتشديد الميم والهاء هو الذي يتابع كل ناعق، ويقول لكل أحد أنا معك، لأنه لا رأي له.

انظر الإمام البغوي، تحقيق دكتور / يوسف عبد الرحمن الرعشلي وآخرين: مصابيح السنة، المجلد الثالث مرجع سابق، ص٤٠٦.

٢) رواه الدولابي في « الكنى » (٣٠/٢) والحاكم (٤٥٥/٤)، وقال الشيخ الألباني عنه إن إسناده حسن.

انظر محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص٣٣٤.

٣) الشريف الرضي، شرح الإمام محمد عبده: نهج البلاغة، مرجع سابق، ص ٥٨٥.

٤) محمد مهدي الإستانبولي: عظمة الإسلام، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م ص ٨٩.

٥) نفس المرجع السابق، ص٨٩.

٦) نفس المرجع السابق، ص٨٩.

٧) أخرجه البخاري في الصحيح ٣١٨/١٣ كتاب الاعتصام ٩٦٠٠ باب أجر الحاكم إذا اجتهد... (٢١) الحديث (٧٣٥٢) وأخرجه مسلم في الصحيح، (٧١٦/١٥)، واللفظ لهما.

انظر الإمام البغوي، تحقيق دكتور / يوسف عبد الرحمن الرعشلي: مصابيح السنة، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص٢١، ٢٢.

وأخلاقيات المجتمع الإسلامي فمن اللازم قيامها – وبصفة أساسية – على الركيزتين الآتيتين:

أ – خلو المعاملات البيعية من الغش والتطفيف والاحتكار.

ب – عدم المغالاة في تحقيق الأرباح.

وفيما يلي إيضاح ذلك:

أ – خلو المعاملات البيعية من الغش والتطفيف والاحتكار.

من أهم الأمور التي يجب أن تقوم عليها سياسة البيع في القطاع العام وللدولة الإسلامية خلو المعاملات بيعا وشراء من الغش والتطفيف والاحتكار، وغير ذلك من الأعمال المحرمة التي يرفضها الإسلام، وذلك للآتي:

١ – ما يترتب على تلك الأعمال المحرمة من الظلم، والإسلام دائما وأبدا ومرارا وتكرارا يرفض الظلم، بل إنه يعتبره كفرا إذ:

أ – من القرآن، يقول الله – تعالى –: ﴿ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ [١] .

﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾ [٢] .

﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [٣] .

﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۚ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [٤] .

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾ [٥] .

﴿ وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌ ۚ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ ﴾ [٦] .

﴿ وَبِئْسَ مَثْوَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [٧] .

﴿ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴾ [٨] .

﴿ وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [٩] .

﴿ كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ وَشَهِدُوٓا۟ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ وَجَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [١٠] .

---

١) سورة البقرة /٢٧٩.

٢) سورة غافر /٣١.

٣) سورة آل عمران /٥٧.

٤) سورة إبراهيم /٤٢.

٥) سورة النساء /٤٠.

٦) سورة هود /١٠٢.

٧) سورة آل عمران /١٥١.

٨) سورة الشعراء /٢٢٧.

٩) سورة البقرة /٢٥٤.

١٠) سورة آل عمران /٨٦.

﴿ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [1] . ﴿ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [2] .

ب – ومن السنة يقول – ﷺ –: « الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لاَ يَظْلِمُهُ، وَلاَ يُسْلِمُهُ [3] » رواه البخاري. « الظُّلْمُ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ [4] » . متفق عليه.

« اتَّقُوا الظُّلْمَ، فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَاتَّقُوا الشُّحَّ فَإِنَّ الشُّحَّ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، حَمَلَهُمْ عَلَى أَنْ سَفَكُوا دِمَاءَهُمْ، وَاسْتَحَلُّوا مَحَارِمَهُمْ [5] » . « إِنَّ اللَّهَ لَيُمْلِي لِلظَّالِمِ، حَتَّى إِذَا أَخَذَهُ لَمْ يُفْلِتْهُ [6] » .

جـ – ومن أقوال الصحابة، يقول الإمام علي – رضي الله عنه – للأشتر النخعي واليه على مصر: « وليس شيء أدعى إلى تغير نعمة اللّه، وتعجيل نقمته، من إقامة على ظلم، فإن اللّه سميع دعوة المضطهدين، وهو للظالمين بالمرصاد [7] ». كما يقول له: « ومن ظلم عباد اللّه كان اللّه خصمه دون عباده، ومن خاصمه اللّه أو حض محبته، وكان لله حربا حتى ينزع أو يتوب [8] ».

٢ – ما يترتب على تلك الأعمال المحرمة من الضرر، والرسول – ﷺ – يقول: « لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ » سبق تخريج هذا الحديث [9] . « لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ، مَنْ ضَارَّ ضَارَّهُ اللَّهُ، وَمَنْ شَاقَّ شَاقَّ اللَّهُ عَلَيْهِ » [10] » . وفي رواية « مَنْ ضَارَ أَضَرَّ اللَّهُ بِهِ، وَمَنْ شَاقَّ شَاقَّ اللَّهُ عَلَيْهِ » [11] » . « مَلْعُونٌ مَنْ ضَارَّ مُسْلِمًا أَوْ غَيْرَهُ، مَلْعُونٌ » [12] .

٣ – ولنهي الإسلام كثيرًا جدًّا وبصراحة عن تلك الأعمال المحرمة، ورفضه لها إذ بالنسبة للغش:

أ – من السنة الشريفة يروي أبو هريرة – رضي الله عنه –: « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – مَرَّ عَلَى صُبْرَةِ طَعَامٍ، فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلَلاً، فَقَالَ: مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ ؟ قَالَ: أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: أَفَلاَ جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ حَتَّى يَرَاهُ النَّاسُ، مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي » [13] » .

كما يروي أبو هريرة أيضًا أن النبي – ﷺ – قال: « ثَلاَثَةٌ لاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ: رَجُلٌ حَلَفَ عَلَى سِلْعَةٍ لَقَدْ أَعْطَى بِهَا أَكْثَرَ مِمَّا أَعْطَى

---

١) سورة البقرة /٢٥٨.

٢) سورة الشورى /٢١.

٣) الإمام البخاري، ضبط وتخريج دكتور / مصطفى البغا: صحيح البخاري، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٨٦٣.

٤) أخرجه البخاري ١٠٠/٥، كتاب المظالم (٤٦)، باب الظلم ظلمات.. (٨) الحديث (٢٤٤٧). وأخرجه مسلم في الصحيح ١٩٩٦/٤ كتاب البر (٤٥)، باب تحريم الظلم (١٥)، الحديث (٢٥٧٩/٥٧) واللفظ لهما – انظر الإمام البغوي: مصابيح السنة، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص٤٠٤.

٥) أخرجه مسلم في الصحيح ١٩٩٦/٤ كتاب البر.. (٤٥) باب تحريم الظلم (١٥) الحديث (٢٥٧٨/٥٦) انظر نفس المرجع السابق، ص٤٠٤.

٦) متفق عليه من رواية أبي موسى الأشعري. أخرجه البخاري في الصحيح ٣٥٤/٨ كتاب التفسير (٦٥) سورة هود باب وكذلك أخذ ربك... (٥) الحديث (٤٦٨٦). وأخرجه مسلم في الصحيح (١٩٩٧/٤) كتاب البر.. (٤٥) باب تحريم الظلم (١٥) الحديث (٢٥٨٣/٦١) واللفظ لهما.

انظر نفس المرجع السابق، ص٤٠٥.

٧) الشريف الرضي، شرح الإمام محمد عبده: نهج البلاغة، مرجع سابق، ص ٦٢٤.

٨) نفس المرجع السابق، ص ٦٢٣، ٦٢٤.

٩) حديث صحيح.

١٠) رواه الحاكم في المستدرك ٥٧/٢ – ٥٨ وقال صحيح ويوافقه الذهبي، ورواه الدارقطني في سننه ٧٧/٣، والبيهقي في سننه ٦٩/٦ وحسنه النووي في الأربعين.

انظر ابن الملقن، تحقيق ودراسة عبد اللّه بن سعاف اللحياني: تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٢٩٦.

١١) أخرجه أحمد في المسند ٤٥٣/٣، وأبو داود في السنن ٤٩/٤ – ٥٠ كتاب الأقضية، باب أبواب من القضاء، الحديث (٣٦٣٥)، وأخرجه الترمذي في السنن ٣٣٢/٤ وآخرون.

انظر الإمام البغوي: مصابيح السنة، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص٣٧١.

١٢) الإمام أبو يوسف: الخراج، مرجع سابق، ص٩٩.

١٣) أخرجه مسلم في الصحيح ٩٩/١ كتاب الإيمان (١) باب قول النبي – صلى اللّه عليه وسلم –: « من غشنا فليس منا » (٤٣) الحديث ١٠٢/١٦٤.

انظر الإمام البغوي، تحقيق الدكتور / يوسف عبد الرحمن الرعشلي: مصابيح السنة، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص٣٢٩.

وَهُوَ كَاذِبٌ... إلخ الحديث » [1] » متفق عليه. « مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلاَحَ فَلَيْسَ مِنَّا، وَمَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا » [2] » رواه مسلم. « لاَ تُصَرُّوا الإِبِلَ وَالْغَنَمَ، فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا، إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا [3] وصاعا من تمر » . رواه الجماعة، ورواه ابن عمر وغيره. « الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَا بُورِكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَذَبَا وَكَتَمَا مُحِقَتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا » [4] » « وَالْمَكْرُ وَالْخَدِيعَةُ فِي النَّارِ » [5] » « إِنَّ التُّجَّارَ يُحْشَرُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فُجَّارًا، إِلاَّ مَنِ اتَّقَى وَبَرَّ وَصَدَقَ » [6] » كما « يَرْوِي عُقْبَةُ بْنُ عَامِرٍ، أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ – ﷺ – يَقُولُ: الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ بَاعَ مِنْ أَخِيهِ بَيْعًا فِيهِ عَيْبٌ إِلاَّ بَيَّنَهُ لَهُ » [7] رواه ابن ماجه.

كما يروي ابن ماجه أن النبي – ﷺ – قال: « مَنْ بَاعَ عَيْبًا [8] لَمْ يُبَيِّنْهُ لَمْ يَزَلْ فِي مَقْتٍ مِنَ اللَّهِ، وَلَمْ تَزَلِ الْمَلاَئِكَةُ تَلْعَنُهُ » .

ب – ومن أقوال الصحابة، يروى أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – رأى رجلا قد شاب اللبن بالماء ليبيعه فأراقه عليه [9] .

وبالنسبة لتطفيف الكيل والميزان:

أ – من القرآن، يقول الله – تعالى – ﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ . ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ . وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴾ [10] . ﴿ أَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُخْسِرِينَ . وَزِنُواْ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ . وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْاْ فِي ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ [11] . ﴿ وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ . أَلَّا تَطْغَوْاْ فِي ٱلْمِيزَانِ . وَأَقِيمُواْ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُواْ ٱلْمِيزَانَ ﴾ [12] . ﴿ وَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ﴾ [13] . ﴿ وَلَا تَنقُصُواْ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ ﴾ [14] . ﴿ أَوْفُواْ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ ﴾ [15] . ب – ومن السنة الشريفة، يقول الرسول – ﷺ –: « إِذَا وَزَنْتُمْ

---

١) أخرجه البخاري في الصحيح ٤٣/٥ كتاب المساقاة (٤٢) الحديث (٢٣٦٩) وأخرجه مسلم في الصحيح ١٠٣/١ كتاب الإيمان (١) الحديث ١٠٨/١٧٣، انظر نفس المرجع السابق، ص ٣٦٦.

٢) الإمام النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، الطبعة الأولى، المجلد الأول، الجزء الثاني، دار الريان للتراث، جمهورية مصر العربية ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، ص١٠٨.

٣) الإمام ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، الطبعة الأولى، الجزء الثالث، دار المعرفة، بيروت، لبنان ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م، ص٢٠٦.

٤) الإمام البخاري، ضبط وتعليق دكتور / مصطفى البغا: صحيح البخاري الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٧٤٣.

٥) أخرجه ابن حبان (١١٠٧)، والطبراني في المعجم الصغير ص (١٥٣) وأبو نعيم في الحلية (١٨٨/٤)، وقال الشيخ الألباني عن إسناده إنه حسن.

انظر محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، المجلد الثالث مرجع سابق، ص٤٨.

٦) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٢/٥٣/٢)، وقال الشيخ الألباني عنه إسناده جيد.

انظر نفس المرجع السابق، ص ٤١.

٧) الإمام ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، الطبعة الأولى، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص٢٠٥.

٨) نفس المرجع السابق، ص٢٠٥.

ص – لقد استفحل الغش في عصرنا الحالي بشكل لافت، إذ – على سبيل المثال وفي حالة واحدة من حالات الغش في الفلتر – ضبط مليون وربع فلتر مغشوش.

انظر جريدة الأهرام المصرية بتاريخ ١٩٩١/٣/٢٧، ص ١٢.

٩) الإمام ابن تيمية: الحسبة في الإسلام، دار الكتب العربية ١٣٨٧هـ – ١٩٧٦م، الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص١٠٧.

١٠) سورة المطففين /١ – ٣.

١١) سورة الشعراء /١٨١ – ١٨٣.

١٢) سورة الرحمن /٧ – ٩.

١٣) سورة الأنعام /١٥٢.

١٤) سورة هود /٨٤.

١٥) سورة هود /٨٥.

فَأَرْجِحُوا » . رواه ابن ماجه، والضياء، في المختارة عن جابر مرفوعًا. « يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ، خَمْسٌ إِذَا ابْتُلِيتُمْ بِهِنَّ، وَأَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ تُدْرِكُوهُنَّ: لَمْ تَظْهَرِ الْفَاحِشَةُ فِي قَوْمٍ قَطُّ حَتَّى يُعْلِنُوا بِهَا إِلاَّ فَشَا فِيهِمُ الطَّاعُونُ وَالأَوْجَاعُ الَّتِي لَمْ تَكُنْ مَضَتْ فِي أَسْلاَفِهِمْ الَّذِينَ مَضَوْا، وَلَمْ يَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِلاَّ أُخِذُوا بِالسِّنِينَ وَشِدَّةِ الْمُؤْنَةِ وَجَوْرِ السُّلْطَانِ عَلَيْهِمْ، وَلَمْ يَمْنَعُوا زَكَاةَ أَمْوَالِهِمْ إِلاَّ مُنِعُوا الْقَطْرَ مِنَ السَّمَاءِ، وَلَوْلاَ الْبَهَائِمُ لَمْ يُمْطَرُوا، وَلَمْ يَنْقُضُوا عَهْدَ اللَّهِ وَعَهْدَ رَسُولِهِ إِلاَّ سَلَّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا مِنْ غَيْرِهِمْ فَأَخَذُوا بَعْضَ مَا فِي أَيْدِيهِمْ، وَمَا لَمْ تَحْكُمْ أَئِمَّتُهُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ وَيَتَخَيَّرُوا مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلاَّ جَعَلَ اللَّهُ بَأْسَهُمْ بَيْنَهُمْ [1] » . « وَعَنْ أَبِي صَفْوَانَ سُوَيْدِ بْنِ قَيْسٍ – رضي الله عنه – قَالَ: « جَلَبْتُ أَنَا وَمَخْرَمَةُ الْعَبْدِيُّ بَزًّا مِنْ هَجَرَ، فَجَاءَنَا النَّبِيُّ – صلى الله عليه وسلم – فَسَاوَمَنَا بِسَرَاوِيلَ وَعِنْدِي وَزَّانٌ يَزِنُ بِالأَجْرِ، فَقَالَ النَّبِيُّ – صلى الله عليه وسلم – لِلْوَزَّانِ: زِنْ، وَأَرْجِحْ [2] » ، رواه أبو داود، والترمذي، وقال حديث حسن صحيح. جـ – ومن أقوال الصحابة ما رواه نافع من أن ابن عمر كان يمر بالبائع فيقول: « اتق اللَّه وأوف الكيل والوزن بالقسط، فإن المطففين يوم القيامة يوقفون حتى إن العرق ليلجمهم إلى أنصاف آذانهم [3] ».

أما بالنسبة للاحتكار: أ – فمن السنة، يقول – صلى الله عليه وسلم –: « مَنِ احْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِئٌ [4] » . « لاَ يَحْتَكِرُ إِلاَّ خَاطِئٌ [5] » . « مَنِ احْتَكَرَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ طَعَامَهُمْ ضَرَبَهُ اللَّهُ بِالْجُذَامِ وَالإِفْلاَسِ [6] » . « مَنِ احْتَكَرَ طَعَامًا أَرْبَعِينَ لَيْلَةً فَقَدْ بَرِئَ مِنَ اللَّهِ وَبَرِئَ اللَّهُ مِنْهُ [7] » . « مَنْ دَخَلَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَسْعَارِ الْمُسْلِمِينَ لِيُغْلِيَهُ عَلَيْهِمْ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُقْعِدَهُ بِعُظْمٍ مِنَ النَّارِ [8] يَوْمَ الْقِيَامَةِ » رواه الإمام أحمد. « الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ، وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ [9] » . « يُحْشَرُ الْحَكَّارُونَ وَقَتَلَةُ الأَنْفُسِ إِلَى جَهَنَّمَ فِي دَرَجَةٍ وَاحِدَةٍ [10] » . ب – ومن أقوال الصحابة – رضوان الله عليهم – ما ورد من أن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – قال: « من احتكر طعاما ثم تصدق برأس ماله والربح لم يكفر عنه [11] ».

---

١) رواه ابن ماجه (٤٠١٩)، وأبو نعيم في الحلية (٣٣٤/٣٣/٨).

انظر محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ١٦٧.

٢) محمد بن علاء الصديقي الشافعي الأشعري المكي: دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، المجلد الرابع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، ط غير محددة، ص ١٧٥ و١٧٦.

ط – المطفف: قيل هو المقل من حق صاحبه بنقصانه عن الحق في كيل أو وزن، وقيل هو الذي يخسر في الكيل والوزن ولا يوفيه.

انظر الإمام القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، الطبعة الأولى، المجلد العاشر، الجزء التاسع عشر، مرجع سابق، ص١٦٥.

٣) نفس المرجع السابق، ص١٦٦.

٤) أخرجه مسلم من حديث معمر بن عبد اللَّه العدوي – رضي اللَّه عنه – في الصحيح ١٩٩٧/٣ كتاب المساقاة (٢٢) باب تحريم الاحتكار في الأقوات (٢٦) الحديث (١٦٠٥/١٢٩).

انظر الإمام البغوي: مصابيح السنة، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص٣٣٩.

٥) رواه ابن ماجه ٢١٥٤م.

انظر محمد ناصر الدين الألباني: صحيح سنن أبي داود، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، المملكة العربية السعودية ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م، ص٦٦٠.

٦) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (١: ٢١) وإسناده صحيح.

انظر الدمشقي (إسماعيل بن عمر بن كثير الشافعي الدمشقي): مسند الفاروق، الجزء الأول، مرجع سابق ص ٣٤٨.

٧) رواه أحمد (٣٣/٢)، والهيثمي في المجمع (١٠٠/٤)، والسيوطي في اللآلئ المصنوعة (١٤٧/٢).

انظر ابن الملقن، دراسة وتحقيق سعد بن عبد اللَّه بن عبد العزيز آل حميد: مختصر استدراك الحافظ الذهبي على مستدرك أبي عبد اللَّه الحاكم، الجزء الأول، ص٥٠٤.

٨) الإمام الشوكاني: نيل الأوطار، الجزء الخامس، مرجع سابق، ص٢٢٠.

٩) رواه ابن ماجه والحاكم والدارمي، وأبو يعلى، وغيرهم بسند ضعيف.

انظر إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، تعليق أحمد القلاش: الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص٣٩٣.

١٠) رواه ابن عدي وابن لال وابن عساكر عن أبي هريرة.

انظر نفس المرجع السابق، المجلد الثاني، ص٥٤٩.

١١) عبد اللَّه بن محمد بن أبي شيبة: المصنف في الحديث والآثار الطبعة الأولى، الجزء السادس، الدار السلفية، بمباي، الهند ١٤٠٠هـ، ص١٠٣.

كما ورد عن عثمان – رضي الله عنه – أنه نهى عن الحكرة [1] . كما ورد عن الإمام علي – رضي الله عنه – « أنه أخبر برجل احتكر طعاما بمائة ألف فأمر به أن يحرق [2] ».

كما أوصى – رضي الله عنه – الأشتر النخعي واليه على مصر قائلا: « واعلم أن في كثير من التجار والصناع ضيقا فاحشا، وشحا قبيحا، واحتكارًا للمنافع، وتحكما في البياعات، وذلك باب مضرة للعامة، وعيب على الولاة، فامنع من الاحتكار، فإن رسول اللّه – صلى الله عليه وسلم – منع منه ». كما يوصيه أيضًا قائلاً: « فمن قارف حكرة بعد نهسك عنه فنكل به، وعاقبه في غير إسراف [3] ».

ب – عدم المغالاة في تحقيق الأرباح:

يوصينا الإسلام كثيرًا جدًا بالآتي:

١ – أن نحب لغيرنا ما نحبه لأنفسنا: « لاَ يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ مِنَ الْخَيْرِ » [4] » . « أَحِبَّ لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ » [5] » .

« لاَ يَبْلُغُ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الإِيْمَانِ حَتَّى يُحِبَّ لِلنَّاسِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ مِنَ الْخَيْرِ [6] » . « أَفْضَلُ الإِيْمَانِ أَنْ تُحِبَّ لِلَّه، وَتُبْغِضَ لِلَّه، وَتُعْمِلَ لِسَانَكَ فِي ذِكْرِ اللَّه – عَزَّ وَجَلَّ – وَأَنْ تُحِبَّ لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ، وَتَكْرَهَ لَهُمْ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ، وَأَنْ تَقُولَ خَيْرًا أَوْ لِتَصْمُتَ [7] » . « اتَّقِ الْمَحَارِمَ تَكُنْ أَعْبَدَ النَّاسِ، وَارْضَ بِمَا قَسَمَ اللَّهُ لَكَ تَكُنْ أَغْنَى النَّاسِ، وَأَحْسِنْ إِلَى جَارِكَ تَكُنْ مُؤْمِنًا، وَأَحِبَّ لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّهُ لِنَفْسِكَ تَكُنْ مُسْلِمًا، وَلاَ تُكْثِرْ مِنَ الضَّحِكِ، فَإِنَّ كَثْرَةَ الضَّحِكِ تُمِيتُ الْقَلْبَ [8] » . ٢ – أن نكون رحماء: « ارْحَمُوا مَنْ فِي الأَرْضِ يَرْحَمْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ [9] » . « إِنَّمَا يَرْحَمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الرَّحَمَاءَ » [10] » « الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ – تَبَارَكَ وَتَعَالَى – » [11] » « مَنْ لاَ يَرْحَمُ لاَ يُرْحَمُ [12] » .

---

١) نفس المرجع السابق، ص١٠٢.

٢) نفس المرجع السابق، ص١٠٣.

٣) الشريف الرضي، شرح الإمام محمد عبده: نهج البلاغة، مرجع سابق، ص٦٣٨.

٤) أخرجه البخاري (١١/١)، ومسلم (٤٩/١) وغيرهم.

انظر محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ١١٣.

٥) رواه البخاري في التاريخ وأبو يعلى والطبراني والبيهقي والحاكم عن زيد بن أسيد.

انظر إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، تعليق أحمد القلاش: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ٥٤.

٦) إسناده صحيح على شرط البخاري، وأخرجه أحمد ٢٠٦/٣، والبخاري (١٣) في الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، ومسلم (٤٥)، (٧٢) في الإيمان، والنسائي (١١٥/٨) في الإيمان، باب علاقة الإيمان، وابن منده في الإيمان (٢٩٤)، (٢٩٥).

انظر الإمام أبي حاتم محمد بن حبان البستي، ترتيب الأمير علي الدين علي بن لبلان الفارسي، تحقيق وتخريج شعيب الأرنؤوط: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، الطبعة الأولى، المجلد الأول، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، ص٤٧١.

٧) رواه الطبراني عن معاذ بن أنس.

انظر إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص١٧٧.

٨) أخرجه الترمذي (٥٠/٢)، وأحمد (٣١٠/٢).

انظر محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص٦٣٧.

٩) رواه البخاري في الأدب المفرد وأحمد وأبو داود والترمذي وآخرون عن عبد اللّه بن عمرو بن العاص، وقال الترمذي حسن صحيح صححه الحاكم لما له من شواهد.

انظر إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، تعليق أحمد القلاش: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس، الجزء الأول، مرجع سابق، ص١١٩.

١٠) متفق عليه عن أسامة بن زيد مرفوعا.

١١) رواه أحمد وغيره عن ابن عمرو انظر نفس المرجع السابق ص ٥٢٥.

١٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في الصحيح (٤٢٦/١٠) الحديث ٥٩٩٧، ومسلم في الصحيح (١٨٠٨/٤ – ١٨٠٩) الحديث (٢٣١٨/٦٥).

انظر الإمام البغوي: مصابيح السنة، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص ٢٨٠، ٢٨١.

« لاَ يَرْحَمُ اللَّهُ مَنْ لاَ يَرْحَمُ النَّاسَ [١] » . « لاَ تُنْزَعُ الرَّحْمَةُ إِلاَّ مِنْ شَقِيٍّ [٢] » . « ارْحَمُوا تُرْحَمُوا، وَاغْفِرُوا يَغْفِرِ اللَّهُ لَكُمْ، وَوَيْلٌ لأَقْمَاعِ الْقَوْلِ، وَوَيْلٌ لِلْمُصِرِّينَ، الَّذِينَ يُصِرُّونَ عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ [٣] » رواه البخاري. « مَنْ لاَ يَرْحَمْ لاَ يُرْحَمْ، وَمَنْ لاَ يَغْفِرْ لاَ يُغْفَرْ لَهُ، وَمَنْ لاَ يَتُبْ لاَ يُتَبْ عَلَيْهِ [٤] » . خَابَ عَبْدٌ وَخَسِرَ، لَمْ يُجْعَلْ لَهُ فِي قَلْبِهِ رَحْمَةٌ لِلْبَشَرِ [٥] » . ٣ – السماحة والتساهل واللين في البيع والشراء، وفي سائر المعاملات: « رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا سَمْحًا إِذَا بَاعَ، سَمْحًا إِذَا اشْتَرَى، سَمْحًا إِذَا قَضَى، سَمْحًا إِذَا اقْتَضَى [٦] » . « عَلَيْكَ بِأَوَّلِ سَوْمَةٍ، أَوْ بِأَوَّلِ السَّوْمِ، فَإِنَّ الرِّبْحَ مَعَ السَّمَاحِ [٧] » . « أَدْخَلَ اللَّهُ – عَزَّ وَجَلَّ – الْجَنَّةَ رَجُلاً كَانَ سَهْلاً مُشْتَرِيًا وَبَائِعًا وَقَاضِيًا وَمُقْتَضِيًا [٨] » . « رَحِمَ اللَّهُ رَجُلاً سَمْحًا إِذَا بَاعَ، وَإِذَا اشْتَرَى، وَإِذَا اقْتَضَى [٩] » . « أَفْضَلُ الإِيْمَانِ الصَّبْرُ وَالسَّمَاحَةُ [١٠] » « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ سَمِحَ الْبَيْعِ، سَمِحَ الشِّرَاءِ، سَمِحَ الْقَضَا [١١] » . « الْمُؤْمِنُونَ هَيِّنُونَ، لَيِّنُونَ كَالْجَمَلِ الأَنِفِ (الذَّلُولِ)، إِنْ قُدْتَهُ انْقَادَ، وَإِنْ أَنَخْتَهُ أَنَاخَ [١٢] » . « أَلاَ أُخْبِرُكُمْ بِمَنْ يَحْرُمُ عَلَى النَّارِ، وَبِمَنْ تَحْرُمُ عَلَيْهِ، عَلَى كُلِّ هَيِّنٍ لَيِّنٍ قَرِيبٍ، سَهْلٍ [١٣] » . « إِنَّمَا يَحْرُمُ عَلَى النَّارِ كُلُّ هَيِّنٍ لَيِّنٍ قَرِيبٍ سَهْلٍ [١٤] » . ٤ – العدالة في تحديد الأسعار وعدم ظلم المشتري أو البائع، ويبدو ذلك واضحا من قول الإمام علي بن أبي طالب للأشتر النخعي واليه على مصر: « وليكن البيع بيعا سمحا، بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين من [١٥] البائع والمبتاع ». وقوله مخاطبا التجار: « معاشر التجار، خذوا الحق تسلموا [١٦] ». كما يبدو ذلك واضحا مما سبق من الآيات والأحاديث وأقوال الصحابة التي ترفض الظلم وتنهى عنه. ومن مقتضى تلك الوصايا العديدة وغيرها أن يكون جميع البائعين – بما فيهم بائعو القطاع الخاص، وبائعو القطاع العام – عادلين ومعتدلين في تحديد أسعار

---

١) متفق عليه، أخرجه البخاري في الصحيح (٣٥٨/١٣) الحديث (٧٣٧٦)، وأخرجه مسلم في الصحيح ١٨٠٩/٤ الحديث (٢٣١٩/٦٦)، انظر نفس المرجع السابق، ص٣٦٢.

٢) أخرجه أحمد في السند ٤٤٢/٢، وأخرجه البخاري في الأدب المفرد ص١٣٦، الحديث (٣٧٦)، وأخرجه أبو داود في السنن (٢٣٢/٥).

انظر نفس المرجع السابق، ص٣٦٨.

٣) رواه البخاري في الأدب المفرد (رقم ٣٨٠)، وأحمد (١٦٥/٢ و٢١٩).

انظر محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، المجلد الأول، مرجع سابق، ص٧٩١.

٤) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١/١٨٠/١)، وأبو الحسن الحزبي في الفوائد المنتقاة (١/٥٥/٣).

٨) رواه الحسن بن سفيان والدولابي والديلمي والحاكم عن عمرو بن حبيب مرسلا.
انظر إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، تعليق أحمد القلاش: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص٤٤٦.

٦) نفس المرجع السابق، ص٥١٤.

٧) رواه ابن أبي شيبة عن الزهري مرسلا.

انظر نفس المرجع السابق، المجلد الثاني، ص ١٩٥.

٨) أخرجه البخاري في التاريخ الكبير (٢٦٧/٢/٣)، والنسائي (٢٣٤/٢) وابن ماجه (٢٠/٢ – ٢١) وغيرهم.

انظر محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص١٧٧.

٩) أخرجه البخاري من حديث جابر بن عبد اللّه – رضي اللّه عنه في الصحيح (٣٠٦/٤) كتاب البيوع (٣٤) باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع (٦) الحديث (٢٠٧٦).

انظر الإِمام البغوي: مصابيح السنة، المجلد الثاني، مرجع سابق. ص٣١٣.

١٠) رواه الديلمي (١٩٨/١/١) عن عبد العزيز بن الزبير عن زيد العمي عن معاوية بن قرة عن معقل بن يسار مرفوعا.

انظر محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص٤٨١.

١١) أخرجه الترمذي (٢٧٣/٢ تحفة).

انظر نفس المرجع السابق، المجلد الثاني، ص٥٩٨.
١٢) رواه البيهقي والقضاعي والعسكري عن ابن عمر مرفوعا. انظر إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس المجلد الثاني، مرجع سابق، ص٤٠٢.

١٣) أخرجه أحمد في المسند (٤١٥/١)، وأخرجه الترمذي في السنن ٦٥٤/٤.

١٤) أخرجه الترمذي (٢٤٨٨) في صفة القيامة وحسنه، والبغوي في شرح السنة (٣٥٠٥)، والطبراني (١٠٥٦٢).

انظر الإِمام أبي حاتم بن حبان البستي، ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق وتخريج شعيب الأرنؤوط: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، مرجع سابق، ص٢١٥.

١٥) الشريف الرضي، شرح الإِمام محمد عبده: نهج البلاغة، مرجع سابق، ص٦٣٨.

١٦) عبد الحفيظ علي القرني: آداب السوق في الإِسلام، مرجع سابق، ص٦٨.

ظ – هذا لا يمنع من أن يقدم القطاع العام سلعه وخدماته أحيانا بسعر تكلفتها، أو بأقل من تكلفتها، إذا اقتضت الضرورة والمصلحة ذلك.

سلعهم وخدماتهم، وألا يظلموا المشترين بالارتفاع الشديد في الأسعار، والمبالغة الشديدة في تحقيق الأرباح.

وأن تكون معدلات الأرباح التي يحققها هؤلاء البائعون هي معدلات الأرباح المعقولة، وليست هي أقصى معدلات الأرباح الممكنة.

ولا يعترض على هذا بأن تخفيض الأسعار التي يبيع بها المنتجون والبائعون يخفض قيمة الأرباح التي يحققونها، وفي ذلك تثبيط لهم، ذاك:

١ – لأن الأرباح وإن كانت كثيرًا ما تتحقق بارتفاع الأسعار فإنها تتحقق بشكل أكبر بانخفاض الأسعار، وتضخم حجم المبيعات، وفي ذلك يقول الإمام علي – رضي الله عنه – ناصحًا التجار: « معاشر التجار لا تردوا قليل الربح فتحرموا كثيره [١] ».

كما يقول الإمام الغزالي: « ومن قنع بربح قليل كثرت معاملاته واستفاد من تكررها ربحا كثيرًا [٢] ».

كما يقول الدمشقي: وليعلم أن إفراط الحرص في طلب الفائدة (والمراد هنا الربح) ربما كان سبب الحرمان، وأن شدة الاجتهاد في طلب الربح طريق الخسران [٣] ».

كما يقول: ويجب على التاجر أن يعتمد المسامحة في البيع، فإنها أحد أبواب المعيشة ومجلبة للرزق ».

ولنا من الأمثلة العملية خير مؤكد لذلك، فلقد سئل المليونير المسلم الزبير بن العوام (الذي بلغت ثروته عند موته منذ حوالي **١٤٠٠** عام، **٣٥٠٠٠٢٠٠** درهم، وقيل **٤٠٠٠٠٠٠** درهم، وقيل **٥١٠٠٠٠٠٠** درهم، وقيل **٥٢٠٠٠٠٠٠** درهم [٤] » بم بلغت من اليسار ؟ فقال: لم أرد ربحا، و لم أستر عيبا [٥] ».

كما سئل الصحابي عبد الرحمن بن عوف، الذي بلغت ثروته عند موته منذ حوالي **١٤٠٠** عام أيضًا، وطبقا لبعض التقديرات، **٢,٥٦٠,٠٠٠** درهم [٦] عن سر ثروته الكبيرة التي حققها من التجارة، فعزا ذلك لأسباب ثلاثة، من أهمها:

أنه ما رفض سعرا عرض عليه لأي سلعة قط، إذ يقول ردًا على السؤال السابق

---

١) نفس المرجع السابق، ص٦٨.

٢) الإمام الغزالي (أبو حامد محمد الغزالي): إحياء علوم الدين، الجزء الثاني، دار المعرفة، بيروت، ص٨٠.

٣) الدمشقي (جعفر بن علي الدمشقي) تحقيق البشري الشوربجي: الإشارة إلى محاسن التجارة، مكتبة الكليات الأزهرية، جمهورية مصر العربية، ص٦٦.

٤) ابن سعد: الطبقات الكبرى، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص ١٠٩، ١١٠.

٥) ابن قتيبة (أبي عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري): عيون الأخبار، المجلد الأول، الجزء الثالث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط غير محددة ص ٢٥٠.

٦) دكتور / سليمان محمد الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، مرجع سابق، ص٤٠٨.

ما نصه: « ما رددت ربحا قط، ولا طلب مني حيوان فأخرت بيعه، ولا بعت بنسيئة [1] ».

ولقد ورد في الأثر ما يؤكد هذا الاتجاه لعبد الرحمن بن عوف تجاه الأسعار، إذ ورد أنه باع ألف ناقة فما ربح إلا عقالها، فباع كل عقال بدرهم، فربح ألف درهم [2] ».

٢ – إن تعميم سياسة البيع بالسعر العادل في جميع الأسواق وبالنسبة لشتى أنواع المبيعات، سيؤدي إلى حصول المنتجين والبائعين على مستلزمات الإنتاج من مواد خام وخلافه بأسعار عادلة أيضًا، وسوف يساعد هذا بالطبع في تعويض الانخفاض الحادث في أسعار مبيعاتهم نتيجة لتحقيق العدالة فيها.

٣ – إن القول بأن الأرباح المحققة تنخفض نتيجة لاتباع المنهج الإسلامي وتحديد أسعار عادلة للسلع والخدمات فيه الكثير من القصور في التفكير، ذلك لأن المدعين ذلك لم يدخلوا في حسابهم الربح والجزاء الأخروي الذي يحصل عليه المنتجون والبائعون نتيجة لإرضائهم اللَّه وتطبيقهم للمنهج الإسلامي في تحديد الأسعار، والذي هو بالطبع خير من ربح الدنيا ولو أدخلوا ذلك في الحسبان، وعرفوا قول اللَّه تعالى وقول رسوله: ﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾ [3] .

« الْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا أَوْ أَزْيَدُ، وَالسَّيِّئَةُ بِوَاحِدَةٍ أَوْ أَغْفِرُهَا، وَلَوْ لَقِيتَنِي بِقُرَابِ الْأَرْضِ خَطَايَا مَا لَمْ تُشْرِكْ بِي لَقِيتُكَ بِقُرَابِهَا مَغْفِرَةً » [4] .

﴿ بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا . وَٱلْـَٔاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴾ [5] .

﴿ مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ ۖ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ ﴾ [6] .

لو عرف المدعون بانخفاض الأرباح بسبب تحديد الأسعار العادلة للسلع والخدمات ذلك، لعرفوا أن الأرباح تتزايد ولا تتناقض بتحديد الأسعار العادلة لسلعهم وخدماتهم.

٤ – إن العبرة في الحقيقة ليست بكمية الأرباح التي يحققها المنتجون والبائعون وإنما بمدى استفادة المنتجين والبائعين من تلك الأرباح، ومدى استفادة المنتجين والبائعين من تلك الأرباح يتوقف على مدى البركة التي يودعها اللَّه في تلك

---

١) عبد الحفيظ فرغلي علي القرني: آداب السوق في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٨.

٢) نفس الرجع السابق، ص٦٨.

٣) سورة الأنعام /١٦٠.

٤) رواه الحاكم (٤/٢٤١)، وأحمد (٥/١٠٨).

انظر محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، الطبعة الرابعة، المجلد الأول، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م، ص٢٠١.

٥) سورة الأعلى /١٦ – ١٧.

٦) سورة النحل /٩٦.

الأرباح، ومدى البركة التي يودعها اللّه في تلك الأرباح يتوقف على مدى عدالة تلك الأرباح وحليتها وعدم فحشها.

ولنا في كلام اللّه – سبحانه وتعالى – وفي كلام رسوله الكريم خير مؤكد لذلك إذ يقول اللّه – تبارك وتعالى –: ﴿ قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ ۚ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [1] .

﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴾ [2] .

كما يقول الرسول – ﷺ – « وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لاَ يُسْلِمُ عَبْدٌ حَتَّى يُسْلِمَ قَلْبُهُ وَلِسَانُهُ، وَلاَ يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى يَأْمَنَ جَارُهُ بَوَائِقَهُ، وَلاَ يَكْسِبُ عَبْدٌ مَالاً مِنْ حَرَامٍ فَيُنْفِقُ مِنْهُ فَيُبارَكَ لَهُ فِيهِ [3] » . « مَنْ جَمَعَ مَالاً مِنْ نَهَاوِشَ أَذْهَبَهُ اللَّهُ فِي نَهَابِرَ [4] » .

المبحث الثالث: القطاع العام الإسلامي وتأمين المطالب المادية والمالية للدولة الإسلامية وتمكينها من مواجهة الأزمات التي تعترضها:

إن الباحث لدور الدولة في الاقتصاد الإسلامي يجد أن دور الدولة الإسلامية في المجتمع ليس هو الدور الذي يغلب عليه الطابع السلبي الذي لا يهتم إلا بمسائل الدفاع والأمن والقضاء كما هو الحال في الفكر الاقتصادي التقليدي، وإنما هو دور الدولة الإيجابية الساهرة على راحة الأفراد والمعالجة لما استعصى من المشاكل، والباعثة للحياة في شتى المجالات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها وفي هذا يقول الإمام الماوردي: « الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين [5] وسياسة الدنيا ».

كما يقول الإمام الجويني: « الإمامة رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا، متضمنها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الجنف والحيف، وانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين وإيفاؤها على المستحقين [6] ». كما يقول الكتاني: « الخلافة هي الرياسة العظمى، والولاية العامة الجامعة، القائمة بحراسة الدين والدنيا [7] ».

---

١) سورة المائدة /١٠٠.

٢) سورة الأعراف /٩٦.

٣) هذا جزء من حديث أخرجه الحاكم في المستدرك ٣٣/١ كتاب الإيمان من طريق بلفظ « إن اللّه قسم بينكم أخلاقكم كما قسم بينكم أرزاقكم، وإن اللّه يعطي الدنيا من يحب ومن لا يحب، ولا يعطي الإيمان إلا من يحب ».

وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، وأبو نعيم في الحلية ٣٥/٥ بلفظ الحاكم المتقدم انظر: أبو بكر بن أبي الدنيا: إصلاح المال، مرجع سابق، ص١٦٣.

٤) أخرجه القضاعي في المسند عن أبي سلمة الحمصي بلفظ « من أصاب »، وأخرجه ابن النجار عنه أيضًا بهذا اللفظ، وأخرجه الشريف الرضي في المجازات النبوية بلفظ « من كسب مالا من نهاوش أنفقه في نهابر ».

انظر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة التعريف بالإسلام تصنيف أبو الوفا مصطفى المراغي: اللباب في شرح الشهاب، مرجع سابق، ص٨١.

ع – المراد بالنهاوش هنا: اكتساب الأموال من النواحي المكروهة، والوجوه المذمومة، والمراد بالنهابر: الوجوه المحرمة التي يضيع الإنفاق منها.

ومعنى الحديث: أن من جمع مالا من حرام وشبهة مما لا يحل له، فرقه اللّه وضيعه في مواضع التلف.

انظر المرجع السابق، ص٨١.

٥) الإمام الماوردي: الأحكام السلطانية، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية ١٩٨٣، ص ٥.

غ – الجنف: الميل أو الانحراف.

٦) الإمام الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، مرجع سابق، ص١٥.

٧) عبد الحي الكناني: نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية، المجلد الأول، الناشر وسنة النشر غير محدد، ص٢.

كما يقول أبو الأعلى المودودي: إن أول واجب فرض على الحاكم وحكومته في الدولة الإسلامية أن يقيم نظام الحياة الإسلامي بحذافيره دون نقص أو إبدال، وأن يرفع من قدر الخير وينشره، ويقضي على الشرور ويزيلها طبقا لمعيار الإسلام الأخلاقي [١] .

وإذا كان الأمر كذلك، فإن المسؤولية الملقاة على عاتق القطاع العام الذي هو عماد الدولة الإسلامية للوفاء بمسؤولياتها، والقيام بكل ما هو مطلوب منها، سوف تكون جد كبيرة وخطيرة.

إذ سيكون هذا القطاع مسؤولا – عند الاستطاعة – عن توفير مستوى الكفاية لكل من لم يستطع بنفسه أو بأقربائه الذين تلزمهم كفايته توفير ذلك تلبية:

أ – لقوله – ﷺ –: « مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلاَّ وَأَنَا أَوْلَى بِهِ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ، اقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ: ﴿ ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ [٢] « فَأَيُّمَا مُؤْمِنٍ مَاتَ وَتَرَكَ مَالاً فَلْيَرِثْهُ عَصَبَتُهُ مَنْ كَانُوا، وَمَنْ تَرَكَ دَيْنًا أَوْ ضَيَاعًا فَلْيَأْتِنِي فَأَنَا مَوْلاَهُ » [٣] » .

ب – ولقول سيدنا عمر – رضي الله عنه –: « إني حريص على ألا أدع حاجة إلا سددتها، ما اتسع بعضنا لبعض، فإذا عجزنا تآسنا في عيشتنا حتى نستوي في الكفاف [٤] ».

جـ – ولقول الإمام علي بن أبي طالب – رضي الله عنه –: « ولكل على الوالي حق بقدر ما يصلحه [٥] .

كما سيكون مسؤولا – عند الاستطاعة – عن توفير فرص العمل لكل قادر عليه وليس لديه عذر شرعي إسلامي يمنعه منه ما دام لم يستطع توفير العمل المناسب لنفسه، تلبية لقول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: « إن اللّٰه قد استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم، ونستر عورتهم، ونوفر لهم حرفتهم [٦] .

كما سيكون مسؤولا – عند الاستطاعة – عن الإعداد العسكري للجهاد في سبيل اللّٰه، وما يتطلبه هذا الإعداد من نفقات ضخمة في العدد والمعدات وخلافه، تلبية *لقوله تعالى* : ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾ [٧] .

---

١) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، الطبعة الثانية، المختار الإسلامي للطبع والنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية ١٩٨٠، ص٢٣٠.

٢) سورة الأحزاب /٦.

٣) الإمام البخاري، ضبط وتعليق دكتور / مصطفى البغا: صحيح البخاري، الجزء الثاني مرجع سابق، ص ٨٤٥.

٤) نفس المرجع السابق، ص٧٨.

٥) الشريف الرضي، شرح الإمام محمد عبده: نهج البلاغة، مرجع سابق، ص٦٢٩.

٦) محمد الغزالي: ظلام من الغرب، دار الكتاب العربي، جمهورية مصر العربية، ط غير محددة، ص١٣٩.

٧) سورة الأنفال /٦٠.

﴿ فَلْيُقَـٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشْرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْـَٔاخِرَةِ ۚ وَمَن يُقَـٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [1] .

﴿ فَقَـٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ ۚ وَحَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا ﴾ [2] .

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَـٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَـٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ [3] .

أي باختصار سيكون القطاع العام الإسلامي هو المسؤول – عند الاستطاعة – عن تأمين المطالب المادية والمالية للدولة الإسلامية، ومواجهة كل ما يواجهها من أزمات.

ومما يؤكد هذه الحقيقة شواهد عديدة من أهمها:

أولاً: على المستوى النظري:

١ – ما قاله عمر بن الخطاب مسوغا رأيه بعدم توزيع أرضي العراق والشام على المحاربين وتركها ملكا للقطاع العام، إذ يقول بصراحة ليس فيها شيء من الغموض.

« أرأيتم هذه الثغور، لا بد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام، كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر، لا بد لها أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج ؟

فقالوا جميعًا: الرأي رأيك فنعم ما قلت وما رأيت إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجرى ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم [4] ».

« فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت، ما هذا برأي [5] ».

« إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم [6] ».

فلقد بين أمير المؤمنين في مقولته الأولى أن السبب في رفضه توزيع أرض العراق والشام وإصراره على ضمها للقطاع العام، هو تمكين القطاع العام من

---

١) سورة النساء /٧٤.

٢) سورة النساء /٨٤.

٣) سورة التوبة /٧٣.

٤) الإمام أبو يوسف: كتاب الخراج، مرجع سابق، ص٢٥، ٢٦.

٥) نفس المرجع السابق، ص ٢٤.

٦) نفس المرجع السابق، ص ٢٦.

القيام بتأمين احتياجات الدولة الإسلامية ممثلة في توفيرها ما تحتاجه ثغور الدولة الإسلامية ومدنها وأقاليمها من الرجال والجنود اللازمين لحمايتها وحراستها ودرء الخطر عنها، وما يستلزمه ذلك من أموال في شكل رواتب لهؤلاء الجنود وأسلحة وخلافة.

كما بين في مقولته الثانية والثالثة أنه لا يستهدف فقط من ضم تلك الأراضي للقطاع العام تمكين هذا القطاع من تأمين الاحتياجات المادية والمالية للأجيال الحالية، بل إنه يستهدف أيضًا تمكينه من تأمين كل الاحتياجات المادية والمالية للأجيال المقبلة التي لم تولد بعد.

ومن المؤكد أنه لو لم تكن إحدى مسؤوليات القطاع العام الإسلامي تأمين احتياجات المجتمع، ما قال عمر ذلك، وما أصر عليه، وما وافقه المسلمون.

وكما يبدو في آخر النص الأول على ذلك، وما قال له سيدنا معاذ – رضي الله عنه – مؤكدا له صحة وجهة نظره في تلك المسألة: إنك إن قسمتها اليوم صار الربع العظيم في أيدي القوم، ثم يبدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون في الإسلام مسدا وهم لا يجدون شيئًا، فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم [1] .

وما قال الإمام أبو يوسف في هذا الصدد مستحسنا وجهة النظر العمرية:

والذي رأى عمر – رضي الله عنه – من الامتناع من قسمة الأرضين بين من افتتحها عندما عرفه الله ما كان في كتابه من بيان ذلك توفيقا من الله كان له فيما صنع، وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين، وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمته بين المسلمين عموم النفع لجماعتهم، لأن هذا لو لم يكن موقوفا على الناس في الأعطيات والأرزاق لم تشحن الثغور، ولم تقو الجيوش على السير في الجهاد، ولما أمن رجوع أهل الكفر إلى مدنهم إذا خلت من المقاتلة والمرتزقة، والله أعلم بالخير حيث كان [2] .

٢ – ما قاله أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز في إحدى رسائله لأحد ولاته بخصوص أرض السواد التي هي جزء من ممتلكات القطاع العام، إذ يقول له ما نصه:

---

١) الإمام ابن رجب (الحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي): الاستخراج لأحكام الخراج، ضمن مجموعة الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط غير محددة، ص ٩.

٢) الإمام أبو يوسف: الخراج، مرجع سابق، ص ٢٧.

« أما بعد، فإني لا أعلم شيئًا هو أنفع لنائبة المسلمين ومادتهم من هذه الأرض التي جعلها اللَّه فيئا لهم [1] ».

ولا شك أن تلك المقولة لا تحتاج إلى إيضاح لبيان إلى أي مدى كانت الدولة الإسلامية تعتمد على القطاع العام في مواجهة كل ما يواجهها من أزمات، إذ أظهرت تلك المقولة بصراحة أن أرض السواد التي هي – كما قلنا – جزء من أموال القطاع العام، كانت هي الدرع الواقي لمواجهة أي نائبة أو أزمة تتعرض لها الدولة الإسلامية.

٢ – ما قاله الإِمام أبو يوسف لهارون الرشيد بخصوص أرزاق القضاة والعمال والمسجونين، إذ يقول له بالنسبة للقضاة والعمال: « وسألت من أي وجه تجري على القضاة والعمال الأرزاق، فاجعل – أعز اللَّه أمير المؤمنين بطاعته – ما يجرى على القضاة والولاة من بيت مال المسلمين: من جباية الأرض، أو من خراج الأرض والجزية [2] ».

كما يقول له بالنسبة للمسجونين: « مر بالتقدير لهم ما يقوتهم في طعامهم وأدمهم، وصير ذلك دراهم تجرى عليهم في كل شهر يدفع ذلك إليهم، فإنك إن أجريت عليهم الخبز ذهب به ولاة السجن والقوام والجلاوزة (الشرطة)، وول ذلك رجلا من أهل الخير والصلاح يثبت أسماء من في السجن ممن تجري عليهم الصدقة، وتكون الأسماء عنده، ويدفع ذلك إليهم شهرا بشهر...ويكون للأجراء عشرة دراهم في الشهر لكل واحد، وليس كل من في السجن يحتاج إلى من يجرى عليه، وكسوتهم في الشتاء قميص وكساء، وفي الصيف قميص وإزار، ويجرى على النساء مثل ذلك، وكسوتهن في الشتاء قميص ومقنعة وكساء، وفي الصيف قميص وإزار ومقنعة، وأغنهم عن الخروج في السلاسل يتصدق عليهم الناس، ومن مات منهم ولم يكن له ولي ولا قرابة غسل وكفن من بيت المال، وصلي عليه ودفن [3] ».

ووجه الشاهد هنا، ما قرره أبو يوسف من أن يقوم بيت المال – أي خزانة القطاع العام – بدفع ما يحتاجه القضاة والعمال ومن على شاكلتهم من موظفي الدولة من رواتب، وأن يقوم أيضًا بما يحتاجه السجناء من متطلبات.

ولقد استند الإِمام أبو يوسف في الإنفاق على المستحقين من السجناء – ضمن ما

١) يحيى بن آدم القرشي: كتاب الخراج، ضمن مجموعة الخراج، مرجع سابق، ص ٦٢.

٢) الإِمام أبو يوسف: الخراج، مرجع سابق، ص ١٨٦.

٣) نفس المرجع السابق، ص١٥٠، ١٥١.

استند – إلى ما فعله الإمام علي بن أبي طالب وما كتب به أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز لولاته، فقد كان علي بن أبي طالب إذا كان في القبيلة أو القوم الرجل الداعر حبسه، فإن كان له مال أنفق عليه من ماله، وإن لم يكن له مال أنفق عليه من بيت مال المسلمين.

وقال يحبس عنهم شره، وينفق عليهم من بيت مالهم.

كما كتب أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز إلى ولاته قائلاً: لا تدعن في سجونكم أحدًا من المسلمين في وثائق لا يستطيع أن يصلي قائما، ولا تبيتن في قيد إلا رجلا مطلوبا بدم، وأجروا عليهم من الصدقة ما يصلحهم في طعامهم وأدمهم والسلام [١] .

٤ – ما قاله الإمام علي بن أبي طالب للأشتر النخعي واليه على مصر بخصوص احتياجات الجنود، إذ يقول له ما نصه: « لا قوام للجنود إلا بما يخرج اللَّه لهم من الخراج الذي يقوون به على جهاد عدوهم، ويعتمدون عليه فيما يصلحهم، ويكون من وراء حاجاتهم [٢] .

ووجه الشاهد هنا، اعتماد الدولة الإسلامية – بصفة أولية – على الخراج – الذي هو جزء من أموال القطاع العام – في تأمين احتياجات القوات المسلحة.

٥ – ما قاله الإمام الكنكوهي: من أنه يجب على الإمام كفاية من يقوم بالعمل العام من بيت المال [٣] ».

ووجه الشاهد هنا الاعتماد على بيت المال – أي خزانة القطاع العام – في تأمين احتياجات كل من يتولى عملا عاما.

ثانيًا: على المستوى العملي والتطبيقي:

من أهم الشواهد العملية على قيام القطاع العام بتأمين المطالب المادية، والمالية للدولة الإسلامية، وتمكينها من مواجهة ما يواجهها من أزمات، ما يلي:

١ – طلب عمر بن الخطاب من ولاته إرسال ما لديهم من خراج – الذي هو كما سبق جزء من أموال القطاع العام – ليتمكن من سد احتياجات الدولة الإسلامية، وتخليصها مما يواجهها من مشاكل، وطلب علي بن أبي طالب من ولاته إرسال ما فضل لديهم من أموال القطاع العام لتحقيق نفس الغرض.

---

١) نفس المرجع السابق، ص ١٥٠.

٢) الشريف الرضي، شرح الإمام محمد عبده: نهج البلاغة مرجع سابق، ص ٦٢٨.

٣) عبد الحي الكتاني: نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية، المجلد الأول مرجع سابق، ٢٦٥، ٢٦٦ « أخذ النص بتصرف ».

إذ – وعلى سبيل المثال – كتب عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص واليه على مصر بهذا الخصوص قائلا: « من الخليفة إلى الوالي: أما بعد فقد عجبت من كثرة كتبي إليك في إبطائك بالخراج وكتابك إلي ببينات الطرق، وقد علمت أني لست أرضى منك إلا الحق البين، ولم أقدمك إلى مصر أجعلها طعمة لك، ولا لقومك، ولكني وجهتك لما رجوت من توفيرك الخراج وحسن سياستك، فإذا أتاك كتابي هذا فاحمل الخراج، فإنما هو فيء المسلمين، وعندي من قد تعلم، قوم محصورون، والسلام [1] ».

كما يقول له في رسالة أخرى: « وقد علمت أن مؤنا تلزمك، فوفر الخراج، وخذه من حقه، ثم عف عنه بعد جمعه، فإذا حصل إليك وجمعته، أخرجت عطاء المسلمين، وما يحتاج إليه مما لا بد منه، ثم انظر فيما فضل بعد ذلك فاحمله إلي [2] ».

كما كتب علي بن أبي طالب إلى قثم بن العباس عامله على مكة بهذا الخصوص أيضًا قائلاً ضمن ما قال:

« وانظر ما اجتمع عندك من مال اللَّه فاصرفه إلى من قبلك من ذوي العيال والمجاعة، مصيبا به مواضع الفاقة والخلات، وما فضل عن ذلك فاحمله إلينا، لنقسمه فيمن قبلنا [3] ».

٢ – استنجاد عمر بن الخطاب بولاته ليمدوه بما لديهم من الأموال العامة والأطعمة اللازمة للتغلب على أزمة المجاعة التي حاقت بالأمة الإسلامية عام الرمادة، فلقد كتب إلى معاوية بن أبي سفيان واليه على الشام بهذا الخصوص قائلا:

« إذا جاءك كتابي هذا فابعث إلينا من الطعام بما يصلح من قبلنا، فإنهم قد هلكوا، إلا أن يرحمهم اللَّه [4] ».

ولقد أجابه معاوية بسرعة إلى هذا الطلب، وأرسل إليه ثلاثة آلاف بعير تحمل الدقيق، كما أرسل إليه ثلاثة آلاف عباءة [5] .

كما كتب إلى عمرو بن العاص واليه على مصر بهذا الخصوص أيضًا قائلا:

---

١) دكتور / سليمان محمد الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص١٢٥.

٢) دكتور / شوقي دنيا: تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٦٦.

٣) دكتور / صبري إبراهيم السيد: نهج البلاغة نسخة محققة وموثقة تحوي ما ثبت نسبته للإمام علي – رضي اللَّه عنه –، مرجع سابق، ص ٢٥٣.

٤) ابن سعد: الطبقات الكبرى، المجلد الثالث، مرجع سابق، ٣١١.

٥) نفس المرجع السابق، ص٣١٥.

« بسم اللَّه الرحمن الرحيم، من عبد اللَّه عمر أمير المؤمنين إلى العاص بن العاص، سلام عليك، أما بعد، أفتراني هالكا ومن قبلي وتعيش أنت ومن قبلك ؟ فيا غوثاه يا غوثاه، يا غوثاه [1] ».

ولقد أجابه عمرو بن العاص بهذا الخصوص قائلا: « بسم اللَّه الرحمن الرحيم، لعبد اللَّه عمر أمير المؤمنين من عمرو بن العاص، سلام عليك، فإني أحمد اللَّه الذي لا إله إلا هو، أما بعد، أتاك الغوث فلبَّث، لبَّث لأبعثن إليك بعير أولها عندك وآخرها عندي [2] .

وبعث إليه في البحر بعشرين سفينة تحمل الدقيق والودك، هذا علاوة على خمسة آلاف كساء [3] ».

٣ – أَمْرُ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب الأشتر النخعي واليه على مصر بتخصيص جزء من أموال القطاع العام لسد احتياجات الفقراء والمساكين والعجزة، والمحتاجين، إذ يقول له: « ثم اللَّه اللَّه في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين وأهل البؤس والزمنى، فإن في هذه الطبقة قانعًا ومعترًا.

واحفظ اللَّه ما استحفظك من حقه فيهم، واجعل لهم قسما من بيت مالك، وقسما من غلات صوافي الإِسلام في كل بلد، فإن للأقصى منهم مثل الذي للأدنى، وكل قد استرعيت حقه [4] ».

كما يقول له أيضًا: « وتعهد أهل اليتيم وذوي الرقة في السن، ممن لا حيلة له، ولا ينصب للمسألة نفسه [5] ».

٤ – ما أثبته التاريخ الإِسلامي من أن عائد الخراج – الذي هو كما سبق – جزء من أموال القطاع العام، كان يجند مع الأموال العامة الأخرى التي يمتلكها هذا القطاع لمواجهة كل ما تحتاجه الدولة الإِسلامية، إذ كان يدفع من الخراج وبصفة أساسية « العطاء السنوي العام لكافة أفراد المسلمين، بالإِضافة إلى العطاء العيني الشهري للجميع بما يكفيهم من المواد الغذائية، هذا كله بالإِضافة إلى الأجور والمرتبات وإقامة المرافق الأساسية، وإعداد قوة عسكرية تحتوي ضمن ما تحتوي على أربعة آلاف فرس موسومة في سبيل اللَّه [6] ».

---

١) نفس المرجع السابق، ص٣١٠.

٢) نفس المرجع السابق، ص٣١٠.

٣) نفس المرجع السابق، ص ٣١٥.

٤) الشريف الرضي، شرح الإمام محمد عبده: نهج البلاغة، مرجع سابق، ص ٦٣٩.

٥) نفس المرجع السابق ص ٦٤٠.

٦) دكتور / شوقي دنيا: تمويل التنمية في الاقتصاد الإِسلامي، مرجع سابق ص ١٦٦.

وليس هذا بغريب على الخراج، فلقد بلغ مقدار الخراج الخاص بالعراق فقط، منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا – وطبقًا لرأي الإِمام أبي يوسف [١] **١٠٠** مليون درهم، في وقت كان وزن الدرهم فيه يساوي وزن المثقال، أما بالنسبة لرأي الماوردي، فقد بلغ هذا الخراج **١٢٠** مليون درهم [٢] ».

أما بالنسبة لوضع الخراج في عهد الإِمام علي – رَضِيَ اللهُ عَنْهُ – فقد كان الناس كما قال الإِمام علي نفسه – كلهم عيال على الخراج وأهله [٣] ».

أما في عهد الدولة العباسية، فقد بلغ الخراج في عهد الخليفة المأمون، **٤٠٠,٠٠٠,٠٠٠** درهم، عدا الغلات [٤] الأخرى ».

المبحث الرابع: القطاع العام الإسلامي وتحقيق التوازن الاقتصادي والاجتماعي، بين أفراد المجتمع :

من أهم الأمور التي يبغضها الإِسلام ولا يقرها عملية تركز الأموال والثروات بين بعض أفراد المجتمع دون بعضهم الآخر، أي بعبارة أخرى، عدم تحقيق توازن اقتصادي واجتماعي بين أفراد المجتمع، يشير إلى ذلك *قوله تعالى* :

﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾ [٥] .

أي لئلا يكون المال متداولا ومحصورا بين الأغنياء دون غيرهم وللقضاء على تلك الظاهرة لجأ الإِسلام إلى وسائل عديدة، من أبرزها وأهمها:

١ – قيام القطاع العام بامتلاك كل ما من شأنه أن يؤدي إلى تمركز الثروات لدى بعض أفراد المجتمع دون بعضهم الآخر، منعا – منذ البداية – لوجود تلك الظاهرة، ويبدو ذلك واضحا من قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب لمن عارضه عدم توزيع أرض الفتوح على المحاربين والتي بلغت – كما سبق – ملايين الأفدنة.

لو قسمتها بينهم لصارت دولة بين الأغنياء منكم، ولم يكن لمن جاء بعدهم من المسلمين شيء، وقد جعل لهم فيها الحق بقوله: ﴿ وَالَّذِينَ جَاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ [٦] « قد أشرك اللَّه الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء، فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء، ولئن بقيت ليبلغن الراعي بصنعاء نصيبه من هذا الفيء، ودمه في وجهه [٧] ».

---

١) الإِمام أبو يوسف: الخراج، مرجع سابق، ص ٢٦.

٢) الإِمام الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٧٥.

٣) الشريف الرضي، شرح الإِمام محمد عبده: نهج البلاغة ومرجع سابق، ص٦٣٥.

٤) دكتور / حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإِسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، الطبعة العاشرة، الجزء الثاني، مكتبة النهضة، جمهورية مصر العربية ١٩٨٣، ص ٢٨٥.

ف – أما بالنسبة لخراج مصر، والإسكندرية، فقد بلغ ٣٧٥٠٠٠٠٠ درهم.

انظر أنور الرفاعي: الإِسلام في حضارته ونظمه الإدارية والسياسية والأدبية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية والفنية، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م، ص٢٩٠.

٥) سورة الحشر /٧.

٦) سورة الحشر /١٠. الجصاص: أحكام القرآن، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص ٤٣٠.

٧) الإِمام أبو يوسف: الخراج، مرجع سابق، ص ٢٤.

والذي نفسي بيده، لولا أن أترك آخر الناس بيانا ليس لهم من شيء ما فتحت علي قرية إلا قسمتها كما قسم رسول اللّه – ﷺ – خيبر، ولكن أتركها خزانة لهم يقتسمونها [١] ».

وما ينطبق على أرض الفتوح ينطبق على غيرها من سائر الأموال التي تؤدي إلى التمركز، لوجود نفس العلة، وهي منع تمركز الثروات لدى بعض الناس دون بعضهم الآخر.

٢ – الاستعانة بممتلكات وثروات القطاع العام لتحسين الوضع الاقتصادي للطبقات الفقيرة، تقليلا للفجوة الدخيلة بينهم وبين الطبقات الغنية، وذلك باستخدام أساليب عديدة من أهمها:

أ – الأسلوب المباشر، وذلك بتخصيص الفقراء ببعض أموال القطاع العام دون الأغنياء، ويبدو ذلك واضحا مما فعله الرسول – ﷺ – بالنسبة لتوزيع فيء بني النضير، فمن المعروف أن موقعة بني النضير لم يقع فيها حرب، وبالتالي فإن الفيء الذي حصل عليه المسلمون [٢] منها كله ملك لله وللرسول، أي ملك لكل المسلمين.

أي – بعبارة أخرى – ملك للقطاع العام، وهنا نظرا للتباين في الأوضاع الاقتصادية بين المهاجرين الفقراء، والأنصار الأغنياء، رأت حكمة الرسول – *عليه الصلاة والسلام* – أن يخص بهذا الفيء المهاجرين فقط دون الأنصار، اللّهم إلا [٣] اثنين من الأنصار وجدت فيهم نفس العلة التي استوجبت تخصيص المهاجرين بهذا الفيء دون الأنصار، وهي الفقر والحاجة، وذلك لكي يرفع الرسول – *عليه الصلاة والسلام* – مستوى معيشة المهاجرين، ويقربهم من مستوى معيشة الأنصار، ويحقق التوازن الاقتصادي والاجتماعي بين أفراد المجتمع الإسلامي، تنفيذا *لقوله تعالى* :

﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ . لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴾ [٤] .

ق – البيان المعدم الذي لا شيء له.

انظر يحيى بن آدم القرشي: الخراج: مرجع سابق، ص ٤٤.

١) الإمام الشوكاني: نيل الأوطار، الجزء الثامن، مرجع سابق، ص ١٢.

٢) سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، الطبعة السابعة، دار الشروق، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ١٩٨١، ص١٢٠.

ك – وذلك بخلاف الفيء الذي أتى عن حرب، فأربعة أخماسه للمقاتلين، والخمس فقط لله وللرسول.

انظر نفس المرجع السابق، ص١٢٠.

٣) نفس المرجع السابق، ص ١٨١، ١٨٢.

ل – الاثنان اللذان أخذا من الأنصار هما سهل بن حنيف وأبو دجانة سماك بن خرشة.

انظر دكتور / أحمد العسال، دكتور / فتحي أحمد عبد الكريم: النظام الاقتصادي في الإسلام مبادئه وأهدافه، الطبعة الثالثة، مكتبة وهبة، جمهورية مصر العربيـــة ١٩٨٠، ص٩١.

٤) سورة الحشر /٧ – ٨.

وهنا يقول الرسول – ﷺ – للأنصار مبينا علة تخصيص المهاجرين بالفيء، دونهم: « إِنَّ إِخْوَانَكُمْ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ لَيْسَتْ لَهُمْ أَمْوَالٌ، فَإِنْ شِئْتُمْ قَسَمْتُ هَذِهِ وَأَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ جَمِيعًا، وَإِنْ شِئْتُمْ أَمْسَكْتُمْ أَمْوَالَكُمْ وَقَسَمْتُ هَذِهِ فِيهِمْ خَاصَّةً، فَقَالُوا: لاَ، بَلْ تَقْسِمُ هَذِهِ فِيهِمْ، وَاقْسِمْ لَهُمْ مِنْ أَمْوَالِنَا مَا شِئْتَ » [1] ».

ب – الأسلوب غير المباشر، وذلك باستخدام مراعي القطاع العام لتنمية الثروة الحيوانية للفقراء دون الأغنياء، وما يؤدي إليه ذلك مستقبلا من تقارب الثروات.

ويبدو ذلك واضحا مما فعله عمر بن الخطاب بالنسبة لأرض الحمى فلقد سمح للفقراء أصحاب الإبل القليلة (رب الصُّرَيْمَة)، وأصحاب الغنم القليلة، « رب الغُنَيْمَة » كما سبق – أن يرعوا في تلك الأرض، في نفس الوقت الذي منع من تلك المراعي الأغنياء، أمثال عبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، وذلك تنمية لثروات الفقراء تقريبا لثرواتهم من ثروات الأغنياء.

المبحث الخامس: القطاع العام الإسلامي وإقامة مشاريع البنية الأساسية وغيرها من المشاريع التي يعجز عنها الأفراد .

أ – القطاع العام الإسلامي وإقامة مشاريع البنية الأساسية :

بالنظر إلى مشاريع البنية الأساسية من سدود، وخزانات، وأنهار، وسكك حديد إلخ... نجد:

١ – أن تكاليفها باهظة للغاية، فعلى سبيل المثال، بلغت تكاليف أحد السدود التي أقامها الهولنديون على مسافة تبلغ **٢,٤** كيلومتر، **٢,٤** مليار دولارات [2] .

كما قدرت التكاليف اللازمة لإعادة إصلاح وبناء المرافق الأساسية في الكويت بعد انتهاء حرب الخليج في نظر بعضهم بما يتراوح بين **٤٠ و٦٠** مليار دولار، وفي نظر

١) يحيى بن آدم القرشي: كتاب الخراج، مرجع سابق، ص٣٤، ٣٥.

٢) لستر بروان وآخرين، ترجمة دكتور / عبد الرحمن شاهين وآخرين: أوضاع العالم، مرجع سابق، ص ٤٢.

بعضهم الآخر **٥٠** مليار دولار، وفي نظر البنك الدولي للإنشاء والتعمير **١٠٠** مليار دولار.

كما بلغت القيمة المتوقعة من التكاليف لإعادة منشآت إنتاج وتكرير النفط في الكويت إلى الوضع الذي كانت عليه قبل اندلاع الحرب، نحو **١٥٠** مليار دولار [١] .

٢ – إنها تحقق مصلحة عامة لجميع أفراد المجتمع، وليست خاصة ببعضهم دون بعض.

وإذا كان الأمر كذلك، فمن الصعب على القطاع الخاص قيامه بتلك المشاريع، ومن الطبيعي أن تقوم الدولة عن طريق قطاعها العام وبما لديه من إمكانات ضخمة وأموال كثيرة، بتلك المشاريع، وهذا هو ما فعله الإسلام. وللاستدلال على ذلك على المستوى النظري حسبنا:

أ – ما قرره عامة الفقهاء من أن الإنفاق على المصالح العامة، (من جسور، وقناطر، وسدود، وغيرها) يكون من بيت المال [٢] ».

ب – ما قرره الإمام أبو يوسف من أن (على الإمام كرى النهر الأعظم الذي لعامة المسلمين إن احتاج إلى كرى، وعليه أن يصلح مسناته إن خيف منه [٣] ».

جـ – ما قرره ابن نجيم في البحر الرائق، من أن: « كرى النهر غير المملوك من بيت المال، لأن ذلك لمصلحة العامة، وبيت المال معدلها [٤] ».

ووجه الشاهد في تلك النصوص، اتفاقها جميعا في أن الإنفاق على مشاريع البنية الأساسية، من جسور، وقناطر، وأنهار، وغيرها، من كل ما يحقق مصلحة عامة، يكون من الأموال العامة، أي من أموال القطاع العام.

أما الاستدلال على قيام القطاع العام الإسلامي فعلا بإقامة وتوفير مشاريع البنية الأساسية، فحسبنا أن نعرف، أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (الذي يمثل الرئيس الأعلى للقطاع العام في عهده) قد خصص ١/٣ الإيراد الآتي من مصر لإنشاء الجسور والترع [٥] .

كما قام القطاع العام – بقيادة أولي الأمر في الدولة الإسلامية – بحفر خليج أمير

---

١) جريدة الرياض السعودية بتاريخ ٣ رمضان ١٤١١هـ ١٩ مارس ١٩٩١م، ص١٥.

٢) الإمام الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص٢١٣.

– الإمام ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الكتب العربية، بيروت، لبنان، ص٤٥.

– الإمام ابن قدامة (شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي): المغني، الجزء السابع، مكتبة الرياض الحديثة، ص٩١.

٣) الإمام أبو يوسف: الخراج، مرجع سابق، ص٩٧.

٤) ابن نجيم: البحر الرائق، المجلد الثامن، مرجع سابق، ٢٤٣.

٥) عبد الحي الكتاني: التراتيب الإدارية، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٤٨.

المؤمنين، ليربط قلب مصر بجزيرة العرب، وكذلك بحفر الأنهار في العراق لرفع خصوبة الأرض، وتحسين نظام الري، حتى لقد بلغ عدد الأنهار بالبصرة وحدها، ٤٤ نهرا [١] .

وحتى إنه كان هناك في مرو ديوان يسمى ديوان الماء، وكان رئيسه يرأس عشرة آلاف عامل.

كما اهتم القطاع العام – قيادة أولي الأمر في الدولة الإسلامية – اهتماما كبيرا بإنشاء الطرق، وتعبيدها، وتأمينها، حتى إنه لم تأت السنة الثالثة من خلافة الوليد بن عبد الملك إلا وكانت جميع الطرق قد عبدت، وأقيم على جوانبها الشواهد الحجرية وبنيت الاستراحات على طولها [٢] ».

ومن أهم الطرق التي أنشأها القطاع العام – بقيادة أولي الأمر في الدولة الإسلامية:

– الطريق البري من بغداد إلى الصين، مارا بسمرقند وتركستان.

– والطريق البري من الإسكندرية إلى بلاد المغرب.

– والطريق البري من شمال أفريقيا عبر الصحراء الكبرى إلى نيجيريا والمنطقة الاستوائية الأفريقية.

– والطريق البحري من البصرة إلى الهند والصين مارا بالخليج الفارسي وبحر الهند.

– والطريق البري من بغداد إلى بلاد الروس، مارا بجرجان وبحر الخزر ونهر الفلجا.

والطريق البري البحري من سواحل الشام إلى شرق أفريقيا، وجزيرة مدغشقر، مارا ببحر القلزم [٣] .

كما اهتم القطاع العام – بقيادة أولي الأمر في الدولة الإسلامية – اهتماما كبيرا أيضًا بالناحية الصحية، فأنشأ العديد من المستشفيات، لدرجة أنه كان في مدينة قرطبة وحدها في أواسط القرن العاشر [٤] **٥٠** مستشفى، وكانت المستشفيات الإسلامية واسعة فسيحة، وقيل إن بعضها كان يتسع لحوالي أربعة آلاف مريض [٥] ».

وقد كان الرسول – *عليه الصلاة والسلام* – أول من اهتم بذلك فقد أقام – *عليه السلام* – أول مستشفى حربي في الإسلام [٦] سنة **٥ هـــ / ٦٢٦م** ، وذلك في شكل

---

١) دكتور / يوسف إبراهيم يوسف: النفقات العامة في الإسلام، مرجع سابق، ص٣٤٩، مكتبة وهبة، جمهورية مصر العربية ١٩٨٦، ص٣٠٠.

٢) دكتور / يوسف إبراهيم يوسف: النفقات العامة في الإسلام، مرجع سابق، ص٣٤٩، ٣٥٠.

٣) أبو زيد شلبي: تاريخ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص٢٥١.

٤) دكتور / عبد اللّه عبد الرازق مسعود السعيد: المستشفيات الإسلامية من العصر النبوي إلى العصر العثماني، الطبعة الأولى، دار الضياء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م، ١٣.

٥) نفس المرجع السابق، ص٤٨.

٦) نفس المرجع السابق، ص٩، ٤٣ « أخذ النص بتصرف ».

خيمة أقامها في مسجده الشريف بالمدينة المنورة لعلاج جرحى المسلمين ومصابيهم، وذلك عندما دارت رحى غزوة الخندق (الأحزاب)، ثم قام الوليد بن عبد الملك ببناء أول مستشفى إسلامي سنة ٨٨هـ، أي حوالي سنة (١) **٧٠٦ م** ، ومن أشهر المستشفيات الإسلامية: البيمارستان العضدي، الذي بناه عضد الدولة، والبيمارستان الناصري أو الصلاحي الذي بناه السلطان صلاح الدين في القدس الشريف، والبيمارستان الكبير النوري، الذي بناه السلطان نور الدين محمود بن زنكي، وبيمارستان مراكش، الذي بناه أمير المؤمنين المنصور أبو يوسف، والبيمارستان الكبير المنصوري، الذي بناه السلطان المنصور قلاوون الصالحي، الشهير بالألفي، وبيمارستان مكة المكرمة، الذي بناه المستنصر بالله، وبيمارستان غرناطة، الذي بناه أمير المسلمين محمد بن يوسف بن إسماعيل (٢) .

ولم يتوقف الأمر عند حد إقامة وإنشاء العديد من المستشفيات العامة، بل لقد أنشئ العديد أيضًا من المستشفيات المتخصصة لعلاج بعض الأمراض الخطيرة، كالجذام، والجنون، وأول من أنشأ مستشفى تخصصية للمصابين بمرض الجذام، هو الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك، سنة **٨٨ هـ** الموافق لسنة **٧٠٦ م** ، وذلك في الوقت الذي أمر فيه فيليب الجميل في فرنسا بحرق جميع المصابين بمرض الجذام (٣) ».

كما أمر أبو جعفر المنصور ببناء مستشفى للعميان (٤) .

ومن أهم الأمور التي تلفت النظر في هذا الصدد، أن العلاج بتلك المستشفيات وكل ما يحتاجه المريض من طعام، وشراب، وخلافه، كان بالمجان، كما كان المريض يعطى عند خروجه من المستشفى كسوة ومالا كي يستريح وهو في دور النقاهة ولا ينهك نفسه بالعمل (٥) ».

كما اهتم القطاع العام – بقيادة أولي الأمر في الدولة الإسلامية – اهتماما كبيرا أيضًا بأمر البريد، لدرجة أن عمال البريد في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور كانوا يوافونه بالبريد مرتين في كل يوم، من بعد صلاة الصبح، ومن بعد صلاة المغرب (٦) ».

كما يبدو الاهتمام بأمر البريد واضحا أيضًا مما قاله الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان لكبير حجابه، إذ يقول له:

« وليتك ما حضر بابي إلا أربعة: المؤذن، فإنه داعي الله تعالى، فلا حجاب عليه،

١) نفس المرجع السابق، ص٤٤.

٢) نفس المرجع السابق، ص١١، ١٢.

٣) نفس المرجع السابق، ص٥٦.

٤) نفس المرجع السابق، ص٣٣.

٥) نفس المرجع السابق، ص٥٥، ٧٠.

٦) دكتور / حسن عبد الحميد عويضة: النظم الإسلامية والمذاهب المعاصرة دراسة مقارنة، الطبعة الثانية، دار الرشيد للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية ١٤٠١هـ ١٩٨١م، ص٢٧٠.

وطارق الليل، فشر ما أتى به، ولو وجد خيرًا لنام، والبريد، فمتى جاء من ليل أو نهار فلا تحجبه، فربما أفسد على القوم سنة حبسهم البريد ساعة، والطعام إذا أدرك فافتح الباب وارفع الحجاب، وخل بين الناس [١] وبين الدخول ».

ونتيجة لهذا الاهتمام الكبير من مسؤولي القطاع العام بأمر البريد أنشأ معاوية بن أبي سفيان ديوانًا للبريد، وجعل له فروعًا في حواضر الولايات، وفي المدن الكبرى [٢] ».

هذا ويجب أن يلاحظ الآتي:

١ – أن إلزام القطاع العام – ممثلا في الدولة التي تتولى أمره – بإقامة مشاريع البنية الأساسية، مشروط بوجود المال اللازم لدى الدولة، فإن لم يتوافر المال لديها، وكان عدم وجود المرفق العام يسبب ضررًا عامًا وجب على القادر من المسلمين إقامة هذا المرفق العام، لأنه يكون حينئذ من فروض الكفاية.

ومن هذا المنطلق، يقول الرسول – ﷺ –: « ابْنُوا الْمَسَاجِدَ، وَأَخْرِجُوا الْقُمَامَةَ مِنْهَا، فَمَنْ بَنَى لِلَّهِ بَيْتًا بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَهَذِهِ الْمَسَاجِدُ الَّتِي تُبْنَى فِي الطُّرُقِ، قَالَ: نَعَمْ، إِخْرَاجُ الْقُمَامَةِ مِنْهَا مُهُورٌ لِحُورِ الْعِينِ [٣] » .

كما يقول – ﷺ –: « مَنْ بَنَى مَسْجِدًا قَدْرَ مَفْحَصِ قَطَاةٍ، بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ [٤] » . رواه البزار، والطبراني وابن حبان.

كما يقول – ﷺ –: « إِنَّ مِمَّا يَلْحَقُ الْمُؤْمِنَ مِنْ عَمَلِهِ وَحَسَنَاتِهِ بَعْدَ مَوْتِهِ، عِلْمًا عَلَّمَهُ وَنَشَرَهُ، وَوَلَدًا صَالِحًا تَرَكَهُ، وَمُصْحَفًا وَرَّثَهُ، أَوْ مَسْجِدًا بَنَاهُ، أَوْ بَيْتًا لابْنِ السَّبِيلِ بَنَاهُ، أَوْ نَهْرًا أَجْرَاهُ، أَوْ صَدَقَةً أَخْرَجَهَا مِنْ مَالِهِ فِي صِحَّتِهِ وَحَيَاتِهِ، يَلْحَقُهُ بَعْدَ مَوْتِهِ [٥] » .

أما إذا كان عدم وجود المرفق العام لا يسبب ضررا عاما لوجود البديل، فهنا يسقط الوجوب عن الدولة، لعدم وجود المال لديها، ويسقط الوجوب عن العامة لوجود البديل [٦] ».

٢ – أن إقامة مشاريع البنية الأساسية والمرافق العامة يراعى فيه الإمكانات المتاحة من جهة، والأولويات من جهة أخرى، وفي مجال الأولويات، فإن الضروريات

---

١) نفس المرجع السابق، ص٢١٧.

٢) نفس المرجع السابق، ص٢٦٩، ٢٧٠.

٣) رواه الطبراني، وابن النجار، والضياء في المختارة عن أبي قرصافة ورواه الديلمي عن علي بن أبي طالب بلفظ ابنوا مساجدكم، وابنوا مداينكم مشرفة، وعزاه في الجامع الصغير لابن أبي شيبة عن ابن عباس.

انظر إسماعيل محمد العجلوني الجراحي، تعليق أحمد القلاش: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص٣٤.

٤) نفس المرجع السابق، الجزء الثاني، ٣٢٩.

٥) أخرجه ابن ماجه (٢٤٢)، وابن خزيمة من هذا الوجه، وقال المنذري في الترغيب (١/ ٥٨) « بإسناد حسن ».

انظر محمد ناصر الدين الألباني: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الطبعة الثانية، الجزء السادس، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ص٢٨، ٢٩.

٦) دكتور / القطب محمد طبلية: نظام الإدارة في الإسلام دراسة مقارنة بالنظم المعاصرة، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، جمهورية مصر العربية ١٩٧٨، ص٢٥٥، ٢٥٦.

مقدمة على الحاجيات، وهذه مقدمة على التحسينات، فإذا اتسع المال وتوافرت الخبرات، وسائر الإِمكانات وجب النهوض بذلك كله، مع وجوب العدل بين أقاليم الدولة، ومع تجنب المبالغة والسرف والترف [١] ».

ب – القطاع العام الإِسلامي وإقامة المشاريع التي يعجز عنها الإفراد :

كثيرًا ما يعجز الأفراد عن القيام بكثير من المشاريع، إما لأسباب مالية، أو لضعف قدراتهم الفنية، أو غير ذلك من الأسباب، وإذا حدث هذا، فإن من واجب القطاع العام – عند الاستطاعة – قيامه بتلك المشاريع، لأسباب عديدة، من أهمها:

١ – أن المسؤولين عن القطاع العام – وهم أولو الأمر في الدولة الإِسلامية – مطالبون بفعل ما فيه المصلحة للمسلمين، طبقا لقول الإمام أبي يوسف ناصحًا هارون الرشيد:

« واعمل ما تراه أنه أصلح للمسلمين وأعم نفعا لخاصتهم وعامتهم، وأسلم في دينك، إن شاء اللّه تعالى ».

وقوله: « وكل ما رأيت أن اللّه تعالى يصلح به أمر الرعية فافعله ولا تؤخره، فإني أرجو لك بذلك أعظم الأجر، وأفضل الثواب [٢] ».

ولا شك أن قيام المسؤولين في القطاع العام بالمشاريع التي يعجز عنها الأفراد يدخل في صميم ذلك، لما فيه من المصلحة التي هم مطالبون بتحقيقها.

٢ – أن عدم قيام القطاع العام بالمشاريع التي عجز عنها الأفراد، والتي يكون المجتمع في حاجة إليها فيه نوع من الضرر الذي يحيق بالفرد وبالمجتمع ويتمثل بصفة أساسية في قلة الإِنتاج، وقلة التشغيل، والإِسلام – كما سبق – يرفض الضرر.

٣ – أن القيام بجميع الأنشطة الاقتصادية التي يتطلبها المجتمع الإِسلامي فرض من فروض الكفاية، وفروض الكفاية إذا عجز بعض المسلمين عن القيام بها، قام بها بعضهم الآخر، لأن الجميع مطالب بها.

يؤكد ذلك قول الإِمام الشافعي، وطائفة من أصحاب أحمد: « إن تعلم الصناعات، كالفلاحة، والنساجة، والبناء، وغير ذلك، فرض على الكفاية،

١) نفس المرجع السابق، ص٢٥٦ « أخذ النص بتصرف ».

٢) انظر في كلا المقولتين: الإِمام أبو يوسف: الخراج ضمن مجموعة الخراج مرجع سابق، ص٦٠، ١٨٧.

لحاجة الناس إليها، وكذلك تجهيز الموتى ودفنهم، وكذلك أنواع الولايات العامة والخاصة التي لا تقوم مصلحة الأمة إلا بها [1] ».

٤ – لو لم يقم القطاع العام بالمشاريع التي يعجز عنها الأفراد، ويكون المجتمع في حاجة إليها، لتعوقت عملية التعمير والتنمية، وعملية التعمير والتنمية في الإسلام – فوق أنها مطلب اقتصادي – هي أيضًا مطلب ديني، ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ [2] .

﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾ [3] .

٥ – إن قيام القطاع العام بالمشاريع التي يعجز عنها الأفراد – فضلاً على ما سبق – هو نوع من التعاون على فعل الخير، وقد أمرنا اللَّه بذلك، ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ ﴾ [4]

المبحث السادس: القطاع العام الإسلامي والاستغلال الأمثل لثرواته من جهة، ولثروات القطاع الخاص التي عجز عن استغلالها من جهة أخرى :

من أهم الأمور التي يقوم بها القطاع العام في الاقتصاد الإسلامي:

* تحقيق الاستغلال الأمثل للثروات التي تحت يده من جهة.

* تحقيق الاستغلال الأمثل للثروات التي تحت يد القطاع الخاص، وعجز عن استغلالها من جهة أخرى.

وفيما يلي إيضاح ذلك:

أولاً: القطاع العام الإسلامي والاستغلال الأمثل لثرواته:

١ – نظرا لأن الإسلام لا يقبل تبديد الأموال وإضاعتها وعدم استغلالها وسوء التصرف فيها:

أ – لقوله – ﷺ –: « أَنْهَاكُمْ عَنْ قِيلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةِ السُّؤَالِ [5] وَإِضَاعَةِ الْمَالِ » « وَلِمَا رَوَتْهُ مَيْمُونَةُ، إِذْ قَالَتْ: أُهْدِيَ لِمَوْلَاةٍ لَنَا شَاةٌ مِنَ

١) الإمام ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص٣٥٩.

٢) سورة هود /٦١.

٣) سورة الحج /٤١.

٤) سورة المائدة /٢.

٥) أخرجه ابن حبان (١٥٤٣)، ومسلم (٥/١٣٠)، وأحمد (٢/٣٢٧، ٣٦٠، ٣٦٧).

انظر محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص٣٠٤.

الصَّدَقَةِ، فَمَاتَتْ، فَمَرَّ بِهَا النَّبِيُّ – ﷺ – فَقَالَ: أَلاَ دَبَغْتُمْ إِهَابَهَا وَاسْتَنْفَعْتُمْ بِهِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهَا مَيْتَةٌ، قَالَ: إِنَّمَا حُرِّمَ أَكْلُهَا » [1]. حديث صحيح.

ولما روي عنه – *عليه الصلاة والسلام* – « أَنَّهُ مَرَّ بِتَمْرَةٍ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ: لَوْلاَ أَنِّي أَخَافُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الصَّدَقَةِ لأَكَلْتُهَا » [2] » حديث صحيح.

ولقوله – ﷺ –: « أَمْسِكُوا عَلَيْكُمْ أَمْوَالَكُمْ وَلاَ تُفْسِدُوهَا، فَإِنَّهُ مَنْ أَعْمَرَ عُمْرَى، فَهِيَ لِلَّذِي أُعْمِرَهَا حَيًّا وَمَيِّتًا وَلِعَقِبِهِ » [3] » .

ب – ولقول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: « أصلحوا أموالكم التي رزقكم اللّه عز وجل، فإن إقلالا في رفق، خير من إكثار في خرق ». « يا أيها الناس أصلحوا معائشكم، فإن فيها صلاحا لكم، وصلة لغيركم » [4] ».

٢ – ونظرا لأن الإسلام قد حثنا، وأوجب علينا تشغيل كل عوامل الإنتاج وعدم تركها عاطلة، ويدل على ذلك بالنسبة لعنصر العمل قوله – ﷺ – « الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا يُرِيحُ الْقَلْبَ وَالْبَدَنَ، وَالرَّغْبَةُ فِيهَا تُكْثِرُ الْهَمَّ وَالْحَزَنَ، وَالْبَطَالَةُ تُقَسِّي الْقَلْبَ [5] » رواه القضاعي عن ابن عمر. « اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْهَمِّ وَالْحَزَنِ وَالْعَجْزِ وَالْكَسَلِ وَالْبُخْلِ وَالْجُبْنِ، وَضَلَعِ الدَّيْنِ، وَغَلَبَةِ الرِّجَالِ [6] » « رواه الإمام أحمد، والشيخان، عن أنس – رضي الله عنه – « كَسْبُ الْحَلاَلِ فَرِيضَةٌ بَعْدَ الْفَرِيضَةِ [7] » .

وقول الإمام الدلجي: « الاكتساب لإحياء النفس واجب » [8] ».

وقول الإمام الشيباني: « إن اللّه قد فرض على العباد الاكتساب لطلب المعاش، ليستعينوا به على طاعة اللّه، واللّه يقول ﴿ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴾ [9] . « فجعل الاكتساب سببا للعبادة » [10] .

كما يدل على ذلك بالنسبة لعنصر الأرض، قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: « ليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين [11] ». « من كانت له أرض ثم تركها ثلاث سنين فلم يعمرها، فعمرها قوم آخرون فهم أحق بها [1] ».

---

١) محمد ناصر الدين الألباني: صحيح سنن أبي داود، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٧٧٦

٢) أخرجه البخاري (٢/٧، ٤٩)، ومسلم (٣/١١٧ – ١١٨)، والبيهقي (٦/١٩٥).

انظر محمد ناصر الدين الألباني: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الجزء السادس، مرجع سابق، ص ١٥.

٣) رواه مسلم في كتاب الهبات باب (٤) العمرى، حديث الكتاب رقم (٢٦) ٣/١٢٤٦ – ١٢٤٧.

انظر الإمام الصنعاني (محمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني): سبل السلام، الجزء الثالث، الطبعة الرابعة، دار الريان للتراث القاهرة، جمهورية مصر العربية ١٩٨٧، ص١٩٤.

٤) أبو بكر بن أبي الدنيا، تحقيق ودراسة مصطفى مفلح القضاة: إصلاح المال، مرجع سابق، ص٢١٢.

٥) إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، تعليق أحمد القلاش: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص٥٣٢.

٦) نفس المرجع السابق، ص٢٢٠.

٧) أخرجه القضاعي في المسند عن عبد اللّه بن مسعود بلفظ « طلب الحلال » وأخرجه الطبراني عنه كذلك، وقال المناوي: لفظ رواية البيهقي في سننه، والديلمي في فردوسه (طلب كسب الحلال).

انظر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة التعريف بالإسلام، تصنيف أبو الوفا مصطفى المراغي: اللباب في شرح الشهاب، مرجع سابق، ص٢٢.

٨) الدلجي (أحمد بن علي): الفلاكة والمفلكون، دار الشعب ١٣٢٢ هـ، ص ٨.

٩) سورة الجمعة /١٠.

١٠) الإمام الشيباني: الاكتساب في الرزق المستطاب، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى ١٩٣٨، ص١٤.

١١) هذا جزء من مقولة لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب نصها « من أحيا أرضا ميتة فهي له وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين.

انظر الإمام أبو يوسف: الخراج، مرجع سابق، ص١٠١.

فلقد أسقط الإسلام حق ملكية الأرض، وأقر تحويل هذا الحق لشخص آخر بترك الأرض ثلاث سنوات من غير استغلال، وفي هذا ما فيه من حث على استغلال الأرض وعدم تركها عاطلة.

كما يدل على ذلك بالنسبة لعنصر رأس المال ما ورد في الأثر « ثمروا أموالكم، فإن الزكاة تكاد تأكلها [٢] ».

٣ – ونظرا لأن الإسلام لا يقبل أداء أي عمل بدون دقة وإتقان:

أ – *لقوله تعالى* : ﴿ وَأَحْسِنُوٓاْ ۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [٣] .

ب – ولقوله – ﷺ – السابق: « إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ [٤] » . رواه مسلم.

« إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلاً أَنْ يُتْقِنَهُ » [٥] وفي لفظ عملا بالتنكير » رواه أبو يعلى وابن عساكر عن عائشة.

وقوله – ﷺ –: « إِذَا حَكَمْتُمْ فَاعْدِلُوا، وَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا، فَإِنَّ اللَّهَ مُحْسِنٌ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ». [٦] » .

جـ – ولقول الإمام الغزالي: « لا ينبغي للصانع أن يتهاون بعمله على وجه لو عامله به غيره لما ارتضاه لنفسه، بل ينبغي أن يحسن الصنعة ويحكمها [٧] ».

٤ – ونظرًا لأن الإسلام – كما سبق – لا يقبل الضرر، وعدم تحقيق الاستغلال الأمثل لموارد وثروات المجتمع فيه نوع من الضرر.

نظرًا لكل تلك الاعتبارات، فإن من أوْلى واجبات القطاع العام استغلاله لكل ما تحت يده من موارد وثروات بطريقة مثلى، أي بالطريقة التي تحقق أكبر قدر من المصلحة العامة للمجتمع.

ولا يعني هذا حتمية قيام القطاع العام بنفسه بتلك المهمة، إذ قد يقوم بنفسه بذلك متبعا أسلوب الاستغلال المباشر إذا وجد المصلحة في ذلك، وقد يرى المصلحة في استخدام موارده وثرواته أو بعضها بواسطة القطاع الخاص، مستخدما أسلوب الاستغلال غير المباشر.

---

١) نفس المرجع السابق، ص٦١.

٢) عبد السميع المصري: مقومات العمل في الإسلام، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، جمهورية مصر العربية، ١٩٨٢، ص١٨٠.

٣) سورة البقرة /١٩٥.

٤) هذا جزء من حديث صحيح أخرجه مسلم (٦/٧٢)، وأبو داود (٥/٢٨)، والترمذي (١/٢٦٤)، والنسائي (٢/٢٠٧).
انظر محمد ناصر الدين الألباني: إرواء الغليل في تخريج منار السبيل، الجزء السابع، مرجع سابق، ص٢٩٣.

٥) إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ٢٨٥.

٦) أخرجه ابن عاصم في الديات (ص٥٦)، وابن عدي في الكامل (٣/٢٣٨)، وأبو نعيم في أخبار أصبهان (٢/١١٣) وقال الشيخ الألباني عنه إسناده جيد.
انظر محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، المجلد الأول، مرجع سابق، ص٧٦١.

٧) نقلا عن دكتور / سعيد أبو الفتوح محمد بسيوني: الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية، مرجع سابق، ص٤٣٠.

فالعبرة إذن بتحقيق أكبر قدر من المصلحة للمجتمع، وليس باستخدام أسلوب معين.

ومما يؤكد ذلك أي جواز استعمال أسلوب الاستغلال المباشر، وأسلوب الاستغلال غير المباشر على المستوى النظري:

أ – قول يحيى بن آدم: « وكل أرض لم يكن فيها أحد يمسح عليها، ولم يوضع عليها الخراج فذلك للمسلمين، وهو إلى الإمام، إن شاء أقام فيها من يعمرها ويؤدي إلى بيت مال المسلمين عنها شيئًا ويكون الفضل له، وإن شاء أنفق عليها من بيت مال المسلمين واستأجر من يقوم فيها ويكون فضلها للمسلمين، وإن شاء أقطعها رجلا ممن له غناء عن المسلمين [١] ».

إذ إن قول يحيى بن آدم: « إن شاء أقام فيها من يعمرها ويؤدي إلى بيت مال المسلمين عنها شيئًا وتكون الفضلة (أي العائد) له، إشارة صريحة إلى جواز اللجوء إلى أسلوب الاستغلال غير المباشر في الأراضي التابعة للقطاع العام.

كما أن قوله: « وإن شاء أنفق عليها من بيت مال المسلمين واستأجر من يقوم فيها، ويكون فضلها (أي عائدها للمسلمين)، إشارة صريحة أيضًا إلى جواز اللجوء إلى أسلوب الاستغلال المباشر لتلك الأراضي.

ب – ما قرره المالكية بالنسبة للمعادن، إذ أباحوا للدولة استغلالها بنفسها، كما أباحوا لها إعطاءها لمن يقدر على استثمارها من القطاع الخاص، مقابل عائد يعود لبيت المال [٢] ».

ولا شك أن ما ينطبق على الأرض والمعادن ينسحب إلى غيرهما من شتى الثروات الأخرى التابعة للقطاع العام لتوافر نفس العلة، وهو تحقيق أكبر قدر من المصلحة للمجتمع.

هذا من حيث الاستدلال على جواز استعمال كلا الأسلوبين على المستوى النظري، أما من حيث الاستدلال على ذلك على المستوى العملي والتطبيقي، فيشهد على ذلك أن الدولة الإسلامية قد طبقت كلا

---

١) يحيى بن آدم القرشي: كتاب الخراج، مرجع سابق، ص٢٢.

٢) ابن رشد: المقدمات الممهدات، دار صادر، بيروت، لبنان من غير تاريخ، ص٢٢٤ – ٢٣٠.

الأسلوبين، أسلوب الاستغلال المباشر بواسطة القطاع العام، وأسلوب الاستغلال غير المباشر بواسطة القطاع الخاص، مع تغليب استخدام الأسلوب الأخير.

ومما يشهد على تطبيق الدولة الإسلامية للأسلوب الأول (أسلوب الاستغلال المباشر بواسطة القطاع العام)، ما يلي:

أ – ما حدث بالنسبة لأرض الحمى، فلقد قامت الدولة الإسلامية بنفسها باستغلال تلك الأرض في عهد رسول اللّه – ﷺ – وكذلك في عهد أبي بكر، وكذلك في عهد عمر بن الخطاب.

ومما يؤكد ذلك بالنسبة لعهد عمر بن الخطاب، قول محمد بن زياد: « كان جدي مولى لعثمان بن مظعون، وكان يلي أرضا لعثمان فيها بقل وقثاء، قال: فربما أتاني عمر بن الخطاب نصف النهار واضعا ثوبه على رأسه يتعاهد الحمى، أن لا يعضد شجرة، ولا يخبط، فيجلس إلي، فيحدثني، فأطعمه من القثاء والبقل، فقال لي يومًا: أراك لا تبرح ها هنا ؟ فقلت أجل، قال: إني استعملتك على ما ها هنا، فمن رأيته يعضد شجرة، أو يخبط، فخذ فأسه [1] وحبله ».

ب – ما حدث بالنسبة لأرض الصافية، وهي كل أرض فتحت وليس لها مالك، بأن قتل أو هرب، أو كانت لكسرى وأهله، أو كانت مغيض ماء، أو أجام، أو مخصصة للبرد، فلقد قامت الدولة الإسلامية بنفسها باستغلالها، أي استغلتها باستخدام الأسلوب المباشر [2] .

كما أنه مما يشهد على تطبيق الدولة الإسلامية للأسلوب الثاني (أسلوب الاستغلال غير المباشر بواسطة القطاع الخاص) وتغليب تطبيق هذا الأسلوب، ما يلي:

١ – ما حدث بالنسبة لأرض خيبر، فلقد أعطاها الرسول – ﷺ – لليهود ليزرعوها مقابل جزء من ناتجها، ويشهد على ذلك ما رواه ابن عمر رضي الله عنه : « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – أَعْطَى خَيْبَرَ لِلْيَهُودِ عَلَى أَنْ يَعْمَلُوهَا وَيَزْرَعُوهَا، وَلَهُمْ شَطْرُ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا رواه البخاري [3] » .

١) دكتور / سليمان محمد الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص١٩١، ١٩٢.

٢) دكتور / شوقي أحمد دنيا: تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص٣٣١.

٣) الإمام البخاري، تعليق دكتور / مصطفى البغا: صحيح البخاري، مرجع سابق، ص٨٢١.

٢ – ما حدث بالنسبة لأرض نجران، فعن يعلى بن أمية: « لما بعثني عمر على خراج أهل نجران، كتب لي: « انظر كل أرض خلا أهلها عنها، فما كان من أرض بيضاء، تسقى سيحا، أو تسقيها السماء، فما كان فيها من نخل، أو شجر فادفعه إليهم، يقومون عليه، ويسقونه، فما أخرج اللّه من شيء فلعمر وللمسلمين فيه الثلثان، ولهم الثلث، وما كان يسقى بغرب، فلهم الثلثان، ولعمر وللمسلمين الثلث، وادفع إليهم ما كان من أرض بيضاء، يزرعونها، فما كان يسقى سيحا، أو سقته السماء، فلهم الثلث، ولعمر وللمسلمين الثلثان، وما كان من أرض بيضاء تسقى بغرب فلهم الثلثان، ولعمر وللمسلمين [١] الثلث ».

٣ – ما حدث بالنسبة لأرض الفتوح في عهد عمر بن الخطاب، فلقد ترك تلك الأرض لتستغل بمعرفة أصحابها السابقين، مقابل ما يؤدونه للدولة الإسلامية من خراج، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

٤ – ما حدث لأراضي الصافية السابق الإشارة إليها – في عهد أمير المؤمنين عثمان بن عفان، وأمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، فلقد قام أمير المؤمنين عثمان بن عفان بإقطاعها للقطاع الخاص إقطاع إجارة لا إقطاع تمليك، أي أنه أعطاها للقطاع الخاص ليقوم باستغلالها مقابل خراج يؤديه للدولة.

وفي ذلك يقول الماوردي: ثم إن عثمان – رضي الله عنه – أقطعها، لأنه رأى إقطاعها أوفر لغلتها من تعطيلها، وشرط على من أقطعها إياه أن يأخذ فيه حق الفيء، فكان ذلك منه إقطاع إجارة، لا إقطاع تمليك، فتوفرت غلتها حتى بلغت على ما قيل خمسين ألف ألف (مليون) [٢] درهم.

وعلى هذا المنهج أيضًا سار أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، فلقد طالب ولاته بإعطاء تلك الأراضي للقطاع الخاص لاستغلالها، مع تقديم كل التسهيلات والتنازلات له في ذلك، وألا يقوموا هم باستغلالها بأسلوب الاستغلال المباشر إلا بعد انعدام الأمل والرجاء في ذلك من قبل القطاع الخاص، رغم ما قدم له من تسهيلات وتنازلات، ويشهد على ذلك قوله الذي أشرنا إليه سابقًا مخاطبا ولاته: انظروا ما قبلكم من أرض

---

١) الإمام أبو يوسف: الخراج، مرجع سابق، ص٧٥.

٢) الإمام الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص١٦٦.

الصافية فأعطوها بالمزارعة بالنصف، وما لم تزرع فأعطوها بالثلث، فإن لم تزرع فأعطوها حتى تبلغ العشر، فإن لم يزرعها أحد فامنحها، فإن لم تزرع فأنفق عليها من بيت مال المسلمين، ولا تَبْتَزَّنَّ قبلك أرضا (١) .

ثانيًا: القطاع العام الإسلامي والاستغلال الأمثل لثروات القطاع الخاص التي عجز عن استغلالها :

كما أن القطاع العام – كما سبق – ملزم بتحقيق الاستغلال الأمثل لما تحت يده من موارد وثروات، فكذلك الوضع بالنسبة للقطاع الخاص، ذلك لأن الإسلام لم يقر الملكية الخاصة والملكية العامة، ولم يوجد القطاع الخاص والقطاع العام اعتباطًا، أو من باب المصادقة، وإنما هو تنظيم فني وضرورة استوجبها تحقيق التعمير والتنمية التي أوجبتها وفرضتها علينا – كما سبق – الآية الكريمة.

﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ (٢) .

فليس الفرد بمستعد لبذل أقصى طاقة له وأن يبتكر، ويبدع، ويستغل كل ثرواته الاستغلال الأمثل، بدون إشباع غريزته لحب التملك، وتمتعه بعائد عمله، عن طريق إقرار الملكية الخاصة، والاعتراف بالقطاع الخاص، وليس المجتمع بقادر على تأمين مطالبه المادية والمالية، وتحقيق توازن اقتصادي واجتماعي بين أفراده، علاوة على استغلاله لثرواته العامة، وإنشائه لمشاريع بنيته الأساسية، وقيامه بما يعجز عنه القطاع الخاص، أو يحجم عنه لأي سبب من الأسباب، بدون إقرار الملكية العامة والاعتراف بالقطاع العام.

بعبارة أخرى، إن تقسيم الإسلام للملكية إلى ملكية خاصة، وملكية عامة، وتقسيمه للقطاعات المسؤولة عن التنمية في الإسلام إلى قطاع خاص، وقطاع عام ما هو إلا مجرد وسيلة وأداة لتحديد اختصاصات ومسؤوليات كل منهما في المجتمع، وذلك لكي يبذل كل منهما أقصى ما في وسعه لتحقيق الغاية المقصودة، وهي التعمير والتنمية ولكي يتعاونا معا على تحقيق هذا الهدف.

---

١) يحيى بن آدم القرشي: الخراج، مرجع سابق، ص٦٢، ٦٣.

٢) سورة هود /٦١.

وبناء عليه فإذا عجز القطاع الخاص عن استغلال أي جزء من موارده وثرواته بالطريقة المثلى رغم كل ما قدم له من حوافز وتسهيلات فإن من واجب القطاع العام حفاظا على تحقيق الهدف المنشود وتطبيقًا لمعنى التعاون المشار إليه أن يقوم هو بذلك.

ويستدل على ذلك على المستوى النظري بالآتي:

١ – أن المسؤولين عن القطاع العام – وهم أولو الأمر في الدولة الإسلامية – مطالبون باستغلال كل ما لم يستغل من الموارد والثروات طبقا لقول الإمام أبي يوسف السابق، ناصحا هارون الرشيد: « انظر الخراب وأصلحه حتى يعمر [١] .

كما أنهم مطالبون بتقديم المعونة لغيرهم طبقا لقول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب:

« يا أيها الناس، إن لكم علينا حق النصيحة بالغيب، والمعونة على الخير [٢] ». ولا شك أن استغلال ما عجز القطاع الخاص عن استغلاله، رغم كل ما قدم له من حوافز وتسهيلات، يدخل في صميم ما هم مطالبون بإصلاحه وتعميره وتقديم المعونة من أجله.

٢ – ما قاله أمير المؤمنين، علي بن أبي طالب الذي يمثل الرئيس الأعلى للقطاع العام في عهده) لدهفان، حين أسلم إذ قال له: « إن أقمت في أرضك رفعنا الجزية عن رأسك وأخذناها من أرضك، وإن تحولت عنها، فنحن أحق بها ».

إذ يقصد أمير المؤمنين – كما يقول الجصاص – من قوله « إن تحولت عنها فنحن أحق بها، أي إن عجزت عن عمارة أرضك عمرناها نحن وزرعناها لئلا تبطل الحقوق التي وجبت للمسلمين في رقابها [٣] .

ثم يسترسل الجصاص مؤكدا ذلك قائلا: « وكذلك يفعل الإمام عندنا بأراضي العاجزين عن عمارتها [٤] .

٣ – إن ما وضع تحت يد القطاع الخاص من موارد وثروات إنما استهدف منه استغلال هذا القطاع له بما يحقق مصلحته ومصلحة المجتمع الإسلامي كله، فإذا عجز هذا القطاع عن استغلال ذلك، رغم كل ما قدم له من حوافز وتسهيلات، فليس من مصلحته ولا من مصلحة المجتمع الإسلامي تركه بدون استغلال،

---

١) الإمام أبو يوسف: الخراج، الطبعة السادسة، المطبعة السلفية، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ١٣٩٧هـ، ص٩٧.

٢) الإمام أبو يوسف: الخراج، ضمن مجموعة الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م، ص١٢.

٣) الجصاص: أحكام القرآن، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص٣٤٢.

٤) نفس المرجع السابق، ص٣٤٢.

بل يقوم القطاع الأقوى، وهو القطاع العام وبما لديه من إمكانات ضخمة بتلك المهمة، دفعا للضرر وتحقيقا للهدف المنشود.

٤ – إن ترك أي جزء من ثروات القطاع الخاص في حالة تعطل وعدم استغلال يعني التضييع لجزء من الأموال، لأن تضييع الأموال – كما فهمه الفقهاء – ليس فقط إلقاءها في البحار، وبعثرتها يمينًا ويسارًا في مهب الريح، وعلى أكوام القمامة، بل إنه يعني بالدرجة الأولى عدم تحقيق أكبر قدر من الاستفادة منها، وقد نهانا الرسول – ﷺ – عن تضييع الأموال كما سبق.

ولهذا أفتى العلماء بأنه: « لا يصح تحجر من لا يقدر على تهيئة الأسباب كمن تحجر ليعمر في قابل، وكفقير تحجر ليعمر إذا قدر، فوجب إذا أخر، وطال الزمن، من أن يعود مواتا كما كان [(١)] » وذلك لما في هذا من الهدر والإضاعة للأموال.

٥ – رَفْضُ الإِسلام أساسًا لمبدأ تعطيل الثروات وتركها بدون استغلال ويشهد على ذلك بالإِضافة إلى ما ذكرناه سابقا بالتفصيل:

أ – قول اللَّه تعالى:

﴿ وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ ﴾ [(٢)] .

وقوله – ﷺ – « ثَلاَثَةٌ يَدْعُونَ فَلاَ يُسْتَجَابُ لَهُمْ: رَجُلٌ كَانَتْ تَحْتَهُ امْرَأَةٌ سَيِّئَةُ الْخُلُقِ فَلَمْ يُطَلِّقْهَا، وَرَجَلٌ كَانَ لَهُ عَلَى رَجُلٍ مَالٌ فَلَمْ يُشْهِدْ عَلَيْه، وَرَجُلٌ أَتَى سَفِيهًا مَالَهُ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ:
﴿ وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ﴾ [(٣)] [(٤)] » .

إذا إن السفهاء المنهي عن إعطائهم الأموال في تلك الآية وفي هذا الحديث، والواجب الحجر عليهم والتصرف في أموالهم بما توجبه المصلحة بواسطة غيرهم – هم الذين لا يحسنون إدارة أموالهم والذين ليس لديهم قدرة على تثميرها، وما يتضمنه ذلك بالطبع من ترك الأموال عاطلة بدون استغلال. ويبدو ذلك واضحًا:

---

١) سليمان الجمل: حاشية الجمل على شرح المنهج لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص٥٦٨.

٢) سورة النساء /٥.

٣) سورة النساء /٥.

٤) رواه ابن شاذان في المشيخة الصغرى (١/٥٧)، والحاكم (٢/٣٠٣).

انظر محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، المجلد الرابع، مرجع سابق، ص٤٢٠.

– مما قاله المسفرون في تفسير معنى السفهاء، إذ يقول الزمخشري: هم المبذرون أموالهم، الذين ينفقونها فيما لا ينبغي، ولا بد لهم بإصلاحها وتثميرها، والتصرف فيها (١) .

ويقول السيد محمد رشيد رضا: « هم المبذرون أموالهم، الذين ينفقونها فيما لا ينبغي، ويسيئون التصرف بإنمائها وتثميرها » (٢) .

ويقول الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي: « السفهاء جمع سفيه، وهو من لا يحسن التصرف في المال » (٣) .

ويقول ابن خويز منداد: السفيه الذي يحجر عليه له أحوال « حال يحجر عليه لصغره، وحالة لعدم عقله بجنون أو غيره، وحالة لسوء نظره لنفسه في ماله (٤) .

– مما قاله الفقهاء في تفسير معنى الرشد الذي هو شرط فك الحجر عن المحجور عليه.

إذ يقول: « المدنيون من أصحاب مالك: الرشد هو صحة العقل، وصحة الدين، وتثمير المال وحفظه ».

وقال ابن القاسم: إذا ثمر ماله وحاطه استوجب اسم الرشد.

وقال أصبغ: من حسن نظره في ماله، وكان مظهرا لبعض الصلاح فهو رشيد (٥) ».

ب – قول الفقهاء بخصوص من أقطعه الإمام شيئًا من الأرض الموات ولم يعمره: إذ يقول الإمام الشافعي بالنسبة له: « ومن أقطعه السلطان اليوم قطيعا، أو تحجر أرضا فمنعها من أحد يعمرها ولم يعمرها، رأيت للسلطان – واللَّه أعلم – أن يقول له: هذه أرض كان المسلمون فيها سواء، لا يمنعها أحد، وإنما أعطيناك إياها، أو تركناك وحوزها، لأنا رأينا العمارة لها غير ضرر بين على جماعة المسلمين، منفعة لك وللمسلمين فيها ينالون من رفقها، فإن أحييتها، وإلا خلينا من أراد إحياءها من المسلمين، فأحياها (٦)

١) الزمخشري (أبي القاسم جار اللَّه محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي): الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، المجلد الأول، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط غير محددة، ص٥٠٠.

٢) محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، الطبعة الثانية، المجلد الرابع، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان، ط غير محددة، ص٣٧٨.

٣) الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق محمد زهري النجار: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، الجزء الثاني، المؤسسة السعيدية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط غير محددة، ص١١.

٤) الإمام القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، المجلد الثالث، الجزء الخامس، مرجع سابق، ص٢٠.

٥) الكناني: كتاب العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام، مرجع سابق، ص١٤١، ١٤٢.

٦) الإمام الشافعي: الأم المجلد الثاني، الجزء الرابع، مرجع سابق، ص٤٦.

كما يقول ابن نجيم: « فإذا لم يعمرها أخذها منه ودفعها إلى غيره، لأنه إنما كان دفعها إليه ليعمرها، فتحصل المنفعة للمسلمين بالعشر أو الخراج، فإذا لم يحصل المقصود فلا فائدة في تركها في يده » [١] .

كما يقول ابن قدامة: « فإن أحياء (المقطع) فيها، وإلا قال له السلطان « إن أحييت، وإلا فارفع يدك عنها [٢] ».

كما يقول الإمام السبكي: « ينبغي إذا عرف الإمام أنه لا عذر له في المدة انتزعها منه في الحال، وكذا إن لم تطل المدة وعلم منه أن أعرض عن العمارة ومشى [٣] ».

كما ورد في حاشية الجمل بهذا الخصوص ما نصه: « ولو طالت عرفا مدة تحجره بلا عذر، ولم يحي قال له الإمام: أحي أو اترك ما حجرته » [٤]

ومن المنطلق أن الحاكم لن يطالب الشخص برفع يده عن الأرض التي تركها عاطلة ليتركها هو أيضًا عاطلة، وإنما ليستغلها ويستثمرها، لأن الإسلام لا يعالج الضرر بالضرر » ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لاَ يَمْحُو السَّيِّئَ وَلَكِنْ يَمْحُو السَّيِّئَ بِالْحَسَنِ، وَإِنَّ الْخَبِيثَ لاَ يَمْحُو الْخَبِيثَ، وَلَكِنْ يُمْحَى بِالطَّيِّبِ [٥] ﴾ وما ينطبق على الأرض ينسحب إلى باقي الثروات الأخرى لتوافر نفس العلة، وهي منع تعطل الثروات وعدم استغلالها.

٦ – إن عدم قيام القطاع العام باستغلال ما عجز القطاع الخاص عن استغلاله من الموارد والثروات، رغم كل ما قدم له من حوافز وتسهيلات فيه نوع من الضرر المتجسد أساسًا في قلة الإنتاج والتشغيل، والضرر – كما سبق – مرفوض في الإسلام.

هذا من حيث الاستدلال على وجوب قيام القطاع العام باستغلال ما عجز القطاع الخاص عن استغلاله من موارده وثرواته على المستوى النظري.

أما من حيث الاستدلال على ذلك على المستوى العملي والتطبيقي، فيكفينا تلك الواقعتان:

أ – الواقعة الأولى: ما فعله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (الذي يمثل الرئيس

---

١) ابن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الجزء الثامن، مرجع سابق، ص٢٤٠.

٢) ابن قدامة (الإمام شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي): المغني، الجزء السادس، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م، ص١٦٥.

٣) سليمان الجمل: حاشية الجمل على شرح المنهج لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص٥٦٨.

٤) نفس المرجع السابق، ص٥٦٨.

٥) هذا جزء من حديث رواه ابن مسعود، ونصه « إن اللّه عز وجل قسم بينكم أرزاقكم، وإن اللّه عز وجل يعطي الدنيا من يحب، ومن لا يحب، ولا يعطي الدين إلا من يحب، فمن أعطاه اللّه عز وجل الدين فقد أحبه، والذي نفسي بيده لا يسلم عبد حتى يسلم قلبه ولسانه، ولا يؤمن عبد حتى يأمن جاره بوائقه، قلنا يا نبي اللّه، وما بوائقه ؟: قال: ظلمه وغشمه، ولا يكسب عبد مالا حراما فينفق منه فيبارك له فيه، ولا يتصدق منه بشيء فيقبل منه، ولا يتركه خلف ظهره إلا كان زاده إلى النار، إن اللّه عز وجل لا يمحو السيئ بالسيئ، ولكن يمحو السيئ بالحق، وإن الخبيث لا يمحو الخبيث، ولكن يمحى بالطيب ».

أخرجه الحاكم في المستدرك ٣٣/١ كتاب الإيمان من طريق المصنف بلفظ « إن اللّه قسم بينكم أخلاقكم كما قسم بينكم أرزاقكم، وإن اللّه يعطي الدنيا من يحب، ومن لا يحب، ولا يعطي الإيمان إلا من يحب » وقال هذا حديث صحيح الإسناد، وأبو نعيم في الحلية ٣٥/٥ بلفظ الحاكم المتقدم.

انظر أبو بكر بن أبي الدنيا: إصلاح المال، مرجع سابق، ص١٦٣.

الأعلى للقطاع العام في عهده)، مع بلال بن الحارث المزني، الذي أشرنا إليه سابقا، فلقد أجبره عمر على رد ما عجز عن استغلاله وتعميره من الأراضي التي أقطعها له رسول اللّه – ﷺ – ليتولى هو تدبير أمر استغلالها.

ب – الواقعة الثانية: ما رواه يحيى بن آدم القرشي في كتاب الخراج إذ يقول: أخبرنا إسماعيل، قال: حدثنا الحسن قال: حدثنا يحيى قال: حدثنا قيس بن الربيع عن رزام بن سعيد الضبي عن أبيه قال: جاء رجل إلى الإمام علي – رضي الله عنه – فقال: أتيت أرضا وقد خربت وعجز عنها أهلها، فكريت أنهارا وزرعتها، قال « كل هنيئا وأنت مصلح غير مفسد، معمر غير مخرب » [1] .

ووجه الشاهد هنا، أنه إذا أجاز الإسلام قيام بعض أفراد القطاع الخاص باستغلال وتعمير الموارد والثروات الخربة التي عجز بعض أفراده الآخرين عن استغلالها، بدليل إقرار الإمام علي – رضي الله عنه – لذلك بقوله السابق: « كل هنيئا، وأنت مصلح غير مفسد، معمر غير مخرب » – فإن جواز ذلك للقطاع العام الذي هو المسؤول عن استغلال القطاع الخاص لتلك الموارد والثروات يكون من باب أوْلى.

المبحث السابع: القطاع العام الإسلامي ومساعدة القطاع الخاص في أداء دوره في عملية العمارة، والتنمية وتخليصه من الأزمات التي يواجهها :

يبدو مما سبق أن القطاع الخاص والقطاع العام في الاقتصاد الإسلامي هما بمنزلة رجلي الإنسان، وإذا كان من المسلم به أنه لا غناء للإنسان عن أي رجل من رجليه، فإنه من المسلم به أيضًا، أنه لا غناء للمجتمع الإسلامي عن أي قطاع من هذين القطاعين، لأنهما رجلاه اللتان يعتمد عليهما في اجتياز طريقه الصعب نحو العمارة والتنمية، وإذا كانت الرجلان تتعاونان معا لتحريك الجسم ودفعه للإمام وتوصيله إلى ما يريد، فكذلك الوضع بالنسبة للقطاع الخاص، والقطاع العام في الاقتصاد

---

١) يحيى بن آدم القرشي: الخراج، مرجع سابق، ص٦٣.

الإسلامي، كلاهما معضد للآخر، ومساعد له، وآخذ بيده، لتمكين الدولة والمجتمع الإسلامي من التقدم وتحقيق ما ينبغي ويريد.

ولإيمان القطاع العام بذلك، ولوضعه الريادي – كما قلنا – في المجتمع اهتم بموضوع مساعدة القطاع الخاص وتخليصه من الأزمات التي يمر بها تدعيما لدوره في عملية العمارة والتنمية، ويشهد على ذلك شواهد عديدة، من أهمها:

١ – مطالبة حكام المسلمين لولاتهم بقيام القطاع العام بمساعدة القطاع الخاص، ويشهد على ذلك ما ورد من أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب أمر نائبه على البصرة بأن يوجه جزءا من إمكانات القطاع العام لمساعدة من قام بزراعة أراض مهملة، قائلا له: « أعنه على زرعه » [١].

وما ورد أيضًا من أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أمر واليه على مصر بأن يتصرف في أموال الخراج التي هي جزء من أموال القطاع العام، بما يتفق ومصلحة دافعي الخراج، وما يعنيه ذلك من تقديم شتى ما يحتاجه دافعوا الخراج من مساعدات لرفع مستوى إنتاجهم الزراعي، إذ يقول له ما نصه:

« وتفقد أمر الخراج بما يصلح أهله، فإن في صلاحه وصلاحهم صلاحا لمن سواهم، ولا صلاح لمن سواهم إلا بهم [٢] ».

كما أمره أيضًا بتقديم المساعدة التي يحتاجها دافعوا الخراج، إذ يقول له: « فإن شكوا ثقلا، أو علة، أو انقطاع شرب، أو بالة، أو إحالة أرض، اغتمرها غرق، أو أجحف بها عطش، خففت عنهم بما ترجو أن يصلح به أمرهم، ولا يثقلن عليك شيء خففت به المؤونة عنهم، فإنهم ذخر يعودون به عليك في عمارة بلادك، وتزيين ولايتك » [٣] ».

ونفس الوضع بالنسبة لعمر بن عبد العزيز، فلقد كتب إلى ولاته: « أن يعينوا المزارعين، ويمدوهم بالمال اللازم لزراعة أراضيهم، وتحسين إنتاجهم، وذلك بما لديهم من الأموال العامة، ويشهد على ذلك ما كتبه إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن، وهو بالعراق، قائلا له: « أن أخرج للناس أعطياتهم، فكتب إليه

١) أبو عبيد: الأموال، الطبعة الأولى، مكتبة الكليات الأزهرية، جمهورية مصر العربية، ١٩٦٧، ص٣٩٢.

٢) الشريف الرضي، شرح الإمام محمد عبده: نهج البلاغة، مرجع سابق، ص٦٣٤.

٣) نفس المرجع السابق، ص٦٣٥.

ن – أي ادفع له الصداق وهو المهر.

هـ – أي أعطه سلفه.

عبد الحميد: « إني قد أخرجت للناس أعطياتهم وقد بقي في بيت المال مال، فكتب إليه: « أن انظر كل من أدان في غير سفه ولا سرف فاقض عنه » فكتب إليه: « إني قد قضيت عنهم وبقي في بيت مال المسلمين مال » فكتب إليه: أن انظر كل بكر ليس له مال فشاء أن تزوجه فزوجه وأصدق عنه »، فكتب إليه: « إني قد زوجت كل من وجدت وقد بقي في بيت مال المسلمين مال » فكتب إليه بعد مخرج هذا: « أن انظر من كانت عليه جزية فضعف عن أرضه فأسلفه ما يقوى به على عمل أرضه، فإنا لا نريدهم لعام ولا لعامين » [1] .

٢ – تخصيص أوقاف معينة لمساعدة القطاع الخاص، ويشهد على ذلك ما رواه التاريخ الإسلامي من أنه كانت هناك أوقاف خاصة لتقديم البذار والأدوات الزراعية مجانا للفلاحين، وأوقاف خاصة لتقديم القروض الحسنة للتجار وغيرهم [2] ».

٣ – تخصيص جزء من أموال الزكاة والفيء – التي هي جزء من الأموال العامة – لمساعدة الغارمين وهم طبقا لرأي الشيخ محمود شلتوت، الذين لحقتهم ديون بسبب تحملهم تبعات مالية لبعض المصالح العامة، كإصلاح ذات البين، أو لحقتهم بسبب كساد في تجارتهم، أو مصانعهم التي كان يعود النفع فيها على [3] الأمة، ومنهم أيضًا – في نظر الإمام مجاهد – كل رجل ذهب السيل بماله، وكل رجل أصابه حريق فذهب بماله، وكل رجل له عيال وليس له مال، فهو يدان، ويخفف على عياله [4] ».

ومما يدل على تخصيص جزء من أموال الزكاة لمساعدة الغارمين، ***قوله تعالى*** : ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَـٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [5] . « وَمَا رَوَاهُ قَبِيصَةُ بْنُ الْمُخَارِقِ الْهِلَالِيُّ، حَيْثُ قَالَ: « أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – فِي حَمَالَةٍ، فَقَالَ: أَقِمْ حَتَّى تَأْتِيَنَا الصَّدَقَةُ، فَإِمَّا أَنْ نُعِينَكَ عَلَيْهَا، وَإِمَّا أَنْ نَحْمِلَهَا عَنْكَ » [6] .

كما أنه مما يدل على تخصيص جزء من أموال الفيء لمساعدة الغارمين، قول

---

١) أبو عبيد: الأموال، الطبعة الثالثة ١٩٨١، مرجع سابق، ص٩٣٤، ص٢٣٥.

٢) دكتور / رفيق يونس المصري: أصول الاقتصاد الإسلامي، الطبعة الأولى، دمشق، الدار الشامية، بيروت ١٩٨٩، ص١٢٤.

٣) الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، الطبعة الثانية دار الشروق، جمهورية مصر العربية ١٩٥٠، ص١٠٣.

٤) دكتور / أحمد عبد الرحمن الجنيدل: مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، المجلد الثاني، شركة العبيكان للطباعة والنشر، المملكة العربية السعودية ١٤٠٦هـ، ص١٥٩.

و – إعطاء تلك الفئات له ما يؤيده من الإسلام، فعن رسول اللّه – صلى اللّه عليه وسلم – أنه قال: « يا قبيصة إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة: رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش، أو قال سدادا من عيش، ورجل أصابته فاقة فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش أو قال سدادا من عيش، فما سواهن من المسألة يا قبيصة سحت يأكلها صاحبها سحتا ».

وعنه – صلى اللّه عليه وسلم – أنه قال: « أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم ». رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن عدي والعسكري، والعقيلي عن عائشة مرفوعا بزيادة إلا في الحدود.

بالنسبة للحديث الأول أخرجه مسلم في الصحيح ٧٢٢/٢ كتاب الزكاة (١٢) باب من تحل له المسألة (٣٦) الحديث (١٠٤٤/١٠٩) – انظر الإمام البغوي: مصابيح السنة، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص٣٢.

وبالنسبة للحديث الثاني انظر إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص١٨٣.

لا – الحمالة بالفتح: الدية، والغرامة، التي يتحملها قوم عن قوم.

انظر أبو عبيد: الأموال، الطبعة الأولى ١٩٨٨، مرجع سابق، ص٢٣٦.

٥) سورة التوبة /٦٠.

٦) نفس المرجع السابق، ص٢٣٦.

الإمام القرطبي: ويعطى منه (أي الفيء) الغرماء ما يؤدون به ديونهم [1] ».

٤ – إمداد القطاع العام للقطاع الخاص بعوامل الإنتاج، ويبدو ذلك واضحًا بالنسبة للإقطاع، وهو منح الإمام مواطنا قطعة أرض موات مملوكة ملكية عامة لكي يحييها ويعمرها، إذ أقطع الرسول – ﷺ – فرات بن حيان أرضا باليمامة، والزبير أرضا بخيبر، وبلال بن الحارث المزني أرض العقيق [2] كما أقطع أبو بكر ما بين الجري إلى قناة [3] .

كما أقطع عمر بعض أصحاب رسول اللّه – ﷺ – وكان يقول: ابن المستقطعون ؟ [4] أي طالبو الإقطاع لكي نقطعهم.

كما أقطع عثمان – وكما روى موسى بن طلحة – خمسة من أصحاب النبي – ﷺ – سعد بن أبي وقاص، وعبد اللّه بن مسعود، وأسامة بن زيد، والزبير [5] وخبابا وفي هذا الصدد يقول أبو يوسف ناصحا هارون الرشيد: « ولا أرى أن يترك الإمام أرضا لا ملك لأحد فيها ولا عمارة حتى يقطعها، فإن ذلك أعمر للبلاد [6] وأكثر للخراج ».

كما يقول ابن حزم: « ويأخذ السلطان بالعمارة، وكثرة الغراس ويقطعهم الإقطاعات في الأرض الموات، ويجعل لكل أحد ملك ما عمره، ويعينه على ذلك لترخص الأسعار، ويعيش الناس والحيوان، ويعظم الأجر، ويكثر الأغنياء وما تجب فيه الزكاة [7]

٥ – توفير القطاع العام لمستلزمات تمكين القطاع الخاص من استغلال ما تحت يده من موارد وثروات، وذلك من أنهار وأموال وخلافه، ويشهد على ذلك ما أثبته التاريخ الإسلامي من أن وفدًا من أهل البصرة جاء يشكو إلى الخليفة عمر بن الخطاب الصعاب التي يلاقيها ساكنو البلاد، من قلة المياه وجدب الأرض وملوحتها لقربها من البحر، فزاد عمر في عطائهم، وأمر عامله على الكوفة، وكان أبا موسى الأشعري، فأجرى لهم نهرا من دجلة على ثلاثة فراسخ إلى شمالها [8] ».

٦ – إمداد القطاع العام للقطاع الخاص بالدور والبيوت، ويشهد لذلك ما رواه ابن

---

١) الإمام القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، المجلد التاسع، الجزء الثامن عشر، مرجع سابق، ص١٢.

٢) نفس المرجع السابق، الطبعة الثالثة ١٩٨١، ص٢٥٣، ٢٥٤.

ي – الجرف: مكان على بعد ثلاث أميال شمال المدينة. وقناة موضع قرب المدينة أيضًا.

انظر يحيى بن آدم القرشي: الخراج، مرجع سابق، ص٧٧.

٣) نفس المرجع السابق، ص٧٧.

٤) الإمام الشافعي، تصحيح وإشراف محمد زهري النجار: الأم، المجلد الثاني، الجزء الرابع، مرجع سابق، ص ٤٦.

٥) دكتور / محمد رواس قلعة جي: موسوعة فقه عمر بن الخطاب، الطبعة الأولى، مرجع سابق، ص٢٨.

٦) الإمام أبو يوسف: الخراج طبعة سنة ١٩٧٩، مرجع سابق، ص٦١.

٧) دكتور / شوقي دنيا: تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص١٤٣.

٨) دكتور سليمان محمد الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، مرجع سابق، ص٣٢٢.

عيينة عن عمرو بن دينار، عن يحيى بن جعرة، « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – لَمَّا قَدِمَ الْمَدِينَةَ، أَقْطَعَ النَّاسَ الدُّورَ، فَقَالَ حَيٌّ مِنْ بَنِي زُهْرَةَ، يُقَالُ لَهُمْ: بَنُو عَبْدِ بْنِ زُهْرَةَ، لِرَسُولِ اللَّهِ – ﷺ –: نَكِّبْ عَنَّا ابْنَ أُمِّ عَبْدٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ –: فَلِمَ ابْتَعَثَنِي اللَّهُ إِذًا ؟ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُقَدِّسُ أُمَّةً لاَ يُؤْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهِمْ حَقُّهُ [1] » .

وقد علق على هذا الإمام الشافعي بقوله: « فيه دلالة على أن النبي – ﷺ – أقطع الناس بالمدينة، وذلك بين ظهراني عمارة الأنصار من المنازل والنخل [2] ».

٧ – هذا كله علاوة على قيام القطاع العام بتقديم القروض الحسنة، والمعونات اللازمة للقطاع الخاص لتمكينه من مزاولة نشاطه واستغلال ثرواته، ويشهد على ذلك ما رواه التاريخ الإسلامي من قيام أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (الذي يمثل الرئيس الأعلى للقطاع العام في عهد الدولة العمرية) بإقراض هند بنت عتبة، زوج أبي سفيان، من الأموال العامة ما مقداره أربعة آلاف درهم، لتستعين بها في تمويل عمليات تجارية [3] ».

وقيامه أيضًا بتقديم معونة نقدية لنافع بن الحارث بن كلدة، لتمكينه من استغلال أرض اتخذها للخيل والزراعة [4] .

المبحث الثامن: القطاع العام الإسلامي ومراقبة القطاع الخاص وتقويم ما اعوج من سلوكياته:

بما أن القطاع العام الإسلامي – كما سبق – هو المتحمل الأول لمسؤولية تحقيق العمارة، وبما أنه من الصعب على القطاع العام تحقيق هذا الهدف وحده بدون مشاركة فعالة من القطاع الخاص، فمن الطبيعي أن يقوم القطاع العام، ممثلا في القائمين بأمره، وهم أولو الأمر في الدولة الإسلامية بمراقبة القطاع الخاص، وتقويم ما أعوج من سلوكياته، بل إن من الواجب عليه ذلك، ضمانا لرفع مستوى أداء القطاع

---

١) الإمام الشافعي، تصحيح وإشراف محمد زهري النجار: الأم، المجلد الثالث، الجزء الرابع، مرجع سابق، ص٤٥، ٥٠.

٢) نفس المرجع السابق، ص٥٠.

٣) دكتور / أحمد الشافعي: الفكر الاقتصادي عند عمر بن الخطاب، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر ١٩٧١، ص٣٤٧.

ى – حدث هذا بعد طلاق هند بنت عتبة من أبي سفيان.

٤) محمد المبارك: نظام الإسلام الاقتصادي مبادئ وقواعد عامة، الطبعة الثالثة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بلد النشر وسنته غير محدد، ص١٢٥، « أخذ النص بتصرف ».

الخاص، وقيامه بمسؤوليته في عملية التعمير على أحسن وجه من جهة، وضمانًا لتوجيه كل ثروات وموارد المجتمع لما فيه خير المجتمع كله من جهة أخرى.

ويستدل على وجوب قيام القطاع العام الإسلامي بمراقبة سلوكيات القطاع الخاص وتقويم ما اعوج من تلك السلوكيات من أدلة عديدة، من أهمها:

*** على المستوى النظري:**

١ – قوله – ﷺ –: « مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ، وَالْوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلاَهَا، وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَسْقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا (1) » . رواه البخاري.

فقد بين الرسول – ﷺ – في هذا الحديث:

أ – أن استمرار حياة الجماعة وعدم تعرضها للهلاك مرهون بسلامة تصرفات كل فرد في تلك الجماعة فيما يخصه، لأنهم جميعا ركاب سفينة واحدة، وسرعان ما تغرق السفينة بسوء استغلال بعض راكبيها لنصيبه فيها، وقيامهم بخرق أي جزء فيها.

ب – بما أن استمرار حياة الجماعة وسلامتها مرهون بسلامة تصرفات كل فرد فيها فيما يخصه، فمن الواجب على الجماعة – حفاظًا على حياتها وسلامتها – مراقبة سلوك أفرادها، ومنع أي فرد من إحداث أي ضرر فيما يخصه، لأنهم إن فعلوا ذلك سلموا وسلموا معه، وإن لم يفعلوا ذلك أهلكوه وهلكوا معه.

وإذا كانت حياة الجماعة وسلامتها متوقفة على سلامة وتصرفات كل فرد فيها، وكان من الواجب على الجماعة – لتحقيق ذلك – مراقبة سلوكيات أفرادها وتقويم ما اعوج من تلك السلوكيات، فإن من الواجب على القطاع العام، الذي يمثل الجماعة، ويستهدف مصلحتها، مراقبة سلوكيات

---

١) الإمام البخاري، تعليق دكتور / مصطفى البغا: صحيح البخاري، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٨٨٢.

القطاع الخاص، وتقويم ما اعوج من تلك السلوكيات، لنفس وذات الأسباب، إذ هما معًا يكونان مجتمعا واحدًا، ولا سلامة ولا صلاح ولا تقدم لأحدهما إلا بسلامة وصلاح وتقدم الآخر، كما أنه لا سلامة ولا صلاح ولا تقدم للمجتمع إلا بسلامتهما وصلاحهما وتقدمهما معًا.

٢ – قوله – ﷺ –: « مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ » [١] .«

« وَاللَّهِ لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَلَتَأْخُذُنَّ عَلَى يَدَيِ الظَّالِمِ، وَلَتَأْطُرُنَّهُ عَلَى الْحَقِّ أَطْرًا، أَوْ لَتَقْصُرُنَّهُ عَلَى الْحَقِّ قَصْرًا، أَوْ لَيَضْرِبَنَّ اللَّهُ بِقُلُوبِ بَعْضِكُمْ عَلَى بَعْضٍ، ثُمَّ لَيَلْعَنَنَّكُمْ كَمَا لَعَنَهُمْ [٢] » .

« إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوُا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدِهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ محمد ناصر الدين الألباني: صحيح سنن أبي داود الطبعة الأولى، الجزء الثالث، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، ص٨١٨ » . رواه أبو داود.

« مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ، وَانْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ، قَبْلَ أَنْ تَدْعُوا فَلاَ يُسْتَجَابُ لَكُمْ [٣] » .

فلقد أمرنا الرسول – *عليه الصلاة والسلام* – في تلك الأحاديث بمقاومة أي انحرافات عن المنهج الإسلامي، اقتصادية كانت أو غيرها، بشتى الوسائل، وجعل ذلك فرض عين على القادر من ذوي الولاية والسلطان الذي لا يقوم به غيره [٤] ». ولن يتيسر ذلك بالطبع في مجتمع يغض فيه الأفراد أطرافهم عما تفعله الجماعات، أو تغض فيه الجماعات أطرافها عما يفعله الأفراد، وإنما يتحقق ذلك في مجتمع يراقب فيه بعضهم بعضا، أي يراقب فيه القطاع العام القطاع الخاص، ويراقب فيه القطاع الخاص القطاع العام، ويراقب فيه كل فرد سلوكيات الآخرين.

٣ – إن مراقبة القطاع العام للقطاع الخاص في النظام الاقتصادي الإسلامي أمر تستلزمه طبيعة ومستوى المسؤولية التي حملها الإسلام للقطاع العام، إذ كيف يتحمل القطاع العام في الإسلام – كما سبق – المسؤولية الأولى في تحقيق العمارة والتنمية، ثم لا يكون له حق مراقبة وتقويم ما اعوج من سلوكيات قطاع بدونه لن يتحقق التعمير الذي أوجبه الإسلام وهو القطاع الخاص ؟

---

١) رواه أحمد ومسلم والأربعة عن أبي سعيد – انظر إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص٣٤٦.

٢) هذا جزء من حديث أخرجه من رواية ابن مسعود أبو داود في السنن، الحديث (٤٣٣٧).

انظر الإمام البغوي: مصابيح السنة، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص٤١٣.

٣) رواه الإمام ابن ماجه عن عائشة – رضي اللّه تعالى عنها – أبواب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث رقم ٤٠٥، ٣٨١/٢ وقال عنه الشيخ الألباني حديث حسن.

انظر سنن ابن ماجه حديث رقم ٣٢٣٥، ٣٦٧/٢.

٤) دكتور / عبد السلام داود العبادي: الملكية في الشريعة الإسلامية، القسم الثاني، مرجع سابق، ص٢٤٤.

*** على المستوى العملي والتطبيقي:**

أما الاستدلال على قيام القطاع العام الإسلامي بمراقبة وتقويم ما اعوج من سلوكيات القطاع الخاص على المستوى العملي والتطبيقي، فيمكن الاستدلال عليه من قصة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب السابقة مع بلال بن الحارث المزني، فقد طلب عمر، وهو كما قلنا سابقا (الرئيس الأعلى للقطاع العام في عهد الدولة العمرية)، أن يتنازل عن الأرض التي لا يستطيع استغلالها، فأبى بلال بحجة أن الرسول الكريم منحه الأرض، فأخذها عمر منه قسرا ووزعها على المسلمين.

وفي هذا يروي يحيى بن آدم، عن عبد اللَّه بن أبي بكر قائلا: « جاء بلال بن الحارث المزني إلى رسول اللَّه – ﷺ – فاستقطعه أرضا، فأقطعها له طويلة عريضة، فلما ولي عمر، قال له: يا بلال إنك استقطعت رسول اللَّه – ﷺ – أرضا طويلة عريضة، فقطعها لك، وكان رسول اللَّه – ﷺ – لم يكن يمنع شيئًا يسأله، وأنت لا تطيق ما في يدك، فقال أجل. فقال: فانظر ما قويت عليه منها فأمسكه، وما لم تطق وما لم تقو عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين، فقال لا أفعل واللَّه شيئًا أقطعنيه رسول اللَّه – ﷺ – فقال عمر: واللَّه لتفعلن، فأخذ ما عجز عن عمارته فقسمه بين المسلمين [1] ».

ووجه الشاهد في تلك القصة، أن استرداد عمر – رضي الله عنه – للأرض التي عجز عن استغلالها بلال بن الحارث المزني، ما كان ليحدث – لو لم يقم مسؤولو القطاع العام، وهم أولو الأمر في الدولة الإسلامية بمراقبة سلوكيات القطاع الخاص، ومعرفة موقفه تجاه الأرض التي أقطعت له، وهل قام بتعميرها خلال المدة المقررة لذلك، وهي ثلاث سنوات، فيبقوها له، أم لم يقم بذلك كما حدث مع بلال بن الحارث المزني فيستردونها منه.

١) أبو عبيد: الأموال، الطبعة الثالثة، مرجع سابق، ص٢٦٨.

ي – معروف إسلاميا أنه لا يجوز ترك الأرض المقطوعة ثلاث سنوات بدون استغلال، انظر الإمام أبو يوسف: الخراج، مرجع سابق، ص١٠١.

النتائج:

نخلص من كل ما سبق إلى استخلاص الآتي:

١ – أن القطاع العام الإسلامي نشأ بنشأة الدولة الإسلامية وظهر بظهور تلك الدولة.

٢ – أن حجم القطاع العام الإسلامي، ونفوذه، ليسا ثابتين، بل إنهما متغيران طبقا لمقتضيات المصلحة العامة للمجتمع، والمصلحة العامة للمجتمع تتأثر ويتحكم فيها عوامل عديدة.

٣ – أن وضع القطاع العام في الاقتصاد الإسلامي، جد مختلف عن وضع القطاع العام في الاقتصاد الوضعي.

٤ – أن دور القطاع العام في الاقتصاد الإسلامي ليس فقط دورا حيويا، وفعالا، بل إنه الدور الذي لا يستغنى عنه، ذاك.

– لأن القطاع العام هو الركيزة الأساسية لتحقيق العمارة، ليس فقط لسيطرته على جميع الثروات، الحاكمة، والسيطرة، في المجتمع، أو لتحمله المسؤولية الأولى في تحقيق العمارة، والتنمية، بل ولقيامه أيضًا بما يعجز عنه القطاع الخاص، في مجال التعمير، والبناء.

– لأن القطاع العام هو المؤمن لجميع المطالب المالية والمادية للمجتمع، والممكن للدولة من معالجة ما يواجهها من أزمات.

– لأن القطاع العام هو الأداة لتحقيق العدل الاجتماعي وتحقيق التوازن الاقتصادي بين أفراد المجتمع.

– لأن القطاع العام هو الدافع للقطاع الخاص لتحسين مستوى أدائه، وذلك لمساعدته الفعالة له من جهة، ولمراقبته المستمرة وتقويمه ما اعوج من سلوكياته من جهة أخرى.

التوصيات:

وبناء على تلك النتائج، فإن من أوجب الأمور على أولي الأمر في الدول الإسلامية إعادة تصحيح وضع القطاع العام، وإعطائه الثقل المناسب لدوره المنوط به، مع تطبيق الترتيبات الإسلامية اللازمة لتحسين مستوى أدائه، وتخليصه من أي انحرافات.

الهمزة

دراسة صوتية تاريخية

للدكتور

صلاح الدين صالح حسنين

١ – وصف الهمزة

١ : ١ مخرج الهمزة: –

مخرج الهمزة هو فتحة المزمار، أي الفراغ الواقع بين الحبلين الصوتيين. لإيضاح هذا المخرج أصف تركيب الحنجرة.

الحنجرة صندوق صلب. يتكون من عدد من الغضاريف. وتقع عند نهاية القصبة الهوائية، وهي امتداد لها، حتى يمر من خلالها الهواء الداخل إلى الرئتين أو الخارج منهما، وأول شيء يصطدم به مجرى الهواء في الحنجرة هو ما يُسمى بالأحبال الصوتية. تتكون هذه الأحبال من شريطين من العضلات ونسيجين. ويوازي كل منهما الآخر. ويقعان عند قمة القصبة الهوائية. ويثبتان معا عند الطرف الأمامي للحنجرة، وهو الذي يسمى بالغضروف الدرقي أو تفاحة آدم Thyroide ويمتد الحبلان الصوتيان أفقيا. ويتصل كل منهما في الخلف بغضروف من الغضروفين الحنجريين Oides Aryten [١] وكل غضروف حنجري يكون على شكل هرم صغير. والغضروفان الحنجريان مثبتان على الجدارين الخلفيين للغضروفين الحلقيين Cricoides والغضروف الحلقي على شكل خاتم أفقي، والفراغ الواقع بينهما فراغ على شكل مثلث يطلق عليه فتحة المزمار [٢] .

والشكل الآتي يوضح شكل الحنجرة من الخلف.

يستطيع الغضروفان الحنجريان أن يتزلقا ويدورا وينقلبا، ومن ثم فهما يستطيعان تقريب الحبلين الصوتيين أحدهما من الآخر أو حتى إغلاق المزمار [٣] .

لتكوين الهمزة يلتقي الحبلان الصوتيان أحدهما من الآخر فيغلقان المزمار، ومن ثم يحجز الهواء الخارج من الرئتين وراءها ثم يبتعد أحدهما عن الآخر فجأة فيسمع

---

١) – ١ J.D.O.Connor, Phonetics, Penguin Books, p. ٧٥- ٧٦

٢) بريتل، مالمبرج، علم الأصوات، تعريب ودراسة الدكتور عبد الصبور شاهين. مكتبة الشباب ١٩٨٥/٤٥ – ٤٦.

٣) نفسه / ٤٦.

انفجار للهواء هو الذي يطلق عليه الهمزة، فالهمزة إذن وقفة مزمارية أو حنجرية.

وقد وصف سيبويه مخرج الهمزة بأنه من أقصى الحلق، وأقصى الحلق هو الحنجرة؛ لأن الحنجرة إذا نظرنا إلى موقعها بالنسبة إلى الفم تقع أسفل الحلق (البلعوم) أو أقصاه كما يقول سيبويه. وقد تابعه سائر اللغويين العرب من أمثال ابن جني والرضي [1] .

١ : ٢ صفات الهمزة

١ : ٢ : ١ هل الهمزة صوت احتباسي أم ترددي ؟

الرأي السائد لدى العلماء هو أن الهواء ينحبس وراء الحبلين الصوتيين ثم يبتعد أحدهما عن الآخر فجأة فيسمع انفجار هو الذي يطلق عليه الهمزة [2] .

وقد خالف هذا الاجتماع هنري سويت Sweet enry فقد أشار في وقت مبكر للغاية أي في عام ١٨٨٠ إلى تأثير تركيب الزور Thraot – الذي لم يكن قد اكتشفت أجزاؤه بعد – في إنتاج الأصوات البلعومية (الحلقية) والحنجرية في العربية. ووصف صوت الهمزة بأنه صوت ترددي [3] .

ولقد شهد العقدان الأخيران اهتماما بالغا بدراسة إنتاج الكلام وسماعه دراسة تجريبية. واهتم الباحثون بإيضاح الوظائف المختلفة لعضلات الحنجرة بما في ذلك درجة انفتاح المزمار والحركات العليا والسفلى للحنجرة إلا أن اهتمامالهم لم تركز على دراسة حركات ووظائف الغضاريف كلسان المزمار والغضروفين: الحنجري والدرقي.

وفي عام ١٩٧٧م قام كينيث ستيفينس .Stevens Kenth بدراسة شاملة لوظيفة الحنجرة وتأثير تراكيبها العضلية، وخاصة الأحبال الصوتية والغضروف الحنجري على إنتاج الكلام، ومع ذلك أوضح أن مثل هذه الدراسة تصطدم بنقص شديد في المعلومات عن أشكال تراكيب الحنجرة وخصائصها الفسيولوجية [4] .

ومن قبله حاول الدكتور سلمان العاني في الفترة من ١٩٦٣ – ١٩٦٦م دراسة الأصوات الحلقية والحنجرية دراسة فسيولوجية، يقول في هذا: " لقد فَحصتُ هذه

١) سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون ٤٣٣/٤، وابن جني سر صناعة الإعراب ٦٩/١.

٢) – ٥ Daniel jones, An outline of English phonetics, Cambridge, ١٩٧٦p. ١٥٠

٣) M.M. Ghali, Pharyngeal Articulation. P ٤٣٤

٤) Ibid p. ٤٣٦

السواكن فسيولوجيا بأفلام إكس [1] و لم تكن النتائج على درجة من الوضوح التي كنا نتوقعها. ومع أن الأفلام واضحةٌ جدًّا وتكشف جميع التجويف الفموي من الشفتين إلى لسان المزمار فإنه يصعب جدًّا أن تُرى حركات عضلات الحلق؛ لأنه لا يظهر منها إلا عضلات الحائط الحلقي، كما أنه يصعب جدًّا فحص داخل الحنجرة؛ لأن الأفلام ذات بعدين. وتظهر مواضع اللسان في إحداث هذه الأصوات واضحةً تماما، ولكن لسوء الحظ فإن هذا لا يكفي " ومع ذلك فإن وصف صور الإسبكتوجراف لنطق الهمزة كما أوضحه الدكتور سلمان العاني يوضح أن هذا الصوت ترددي وليس انحباسيا. لقد وصف الهمزة عندما تقع في أول الكلمة وفي وسطها وفي طرفها. وفي كل موقع من هذه المواقع الثلاثة يلاحظ وجود فرقعة يتبعها فجوة [2] وتعني الفرقعة التسريح الفجائي للهواء، وتعني الفجوة تجمع الهواء الناتج عن قفل المجرى [3] .

إن تجمع الهواء بعد تسريحه يعني حدوث عملية حجز أخرى للهواء، وتسلسل عملية النطق يكون كالآتي: حجز الهواء أولاً ثم تسريحه ثم حجزه ثانية، وبالطبع فعملية الحجز الثانية للهواء يعقبها تسريح للهواء إذا أتبعت الهمزة بحركة. إن هذا الوصف يعني أن الهمزة صوت ترددي.

وأكد عالم آخر متخصص في علم الأصوات الآلي هو الدكتور محمد محمود غالي أن صور الإسبكتوجراف التي فحصها تظهر بوضوح أن الهمزة صوت ترددي.

مما سبق يتضح أن الدراسة الآلية للأصوات أثبتت أن الهمزة صوت ترددي، ويقصد بالتردد حدوث أكثر من انفجار للهواء عند النطق بهذا الصوت وأن الانفجار لم يحدث مرة واحدة كما يقول علماء الأصوات الذين لم يستخدموا الآلة في تحليلاتهم، وينطق هذا الصوت في مدى يتراوح بين ٨٠م / ث و ١٠٠م / ث.

(أي ٨٠/١٠٠٠ من الثانية أو ١٠٠/١٠٠٠ من الثانية. وتستغرق عملية تسريح الهواء: ١٥م / ث [4] .

١ : ٢ : ٢ هل الهمزة صوت مجهور أم مهموس أم ليس مجهورًا أو مهموسًا ؟

اختلف آراء العلماء حول تحديد صفة الهمزة في هذه الناحية، ولهم ثلاثة آراء في ذلك:

---

١) تفيد أفلام أشعة إكس الضوئية في تشخيص حركات أعضاء النطق عند نطق أي صوت، أو مجموعة من الأصوات. راجع المقدمة التي كتبها الدكتور ياسر الملاح التي صدر بها ترجمته لكتاب التشكيل الصوتي في اللغة العربية للدكتور سلمان العاني / ١١.

٢) د. سلمان العاني، التشكيل الصوتي في اللغة العربية / ٩٥ – ٩٧.

٣) نفسه / ٥٢.

٤) نفسه / ٩٧.

الرأي الأول : ذهب إليه دانيل جونز وهو أن الهمزة ليست بالمجهورة ولا بالمهموسة [١] .

الرأي الثاني : ذهب إليه سيبويه وابن جني [٢] وسائر علماء العربية، وياكبسون Kakobson من علماء الغرب. يرى هؤلاء العلماء أن الهمزة صوت مجهور. وهنا يواجهنا سؤال هام: هل الجهر والهمس عند علماء العربية يعني ما نقصده اليوم، أي أن يكون الصوت المجهور مُصَوِّتا Voiced وأن يكون الصوت المهموس غير مُصَوِّتٍ .Unvoiced

يقول سيبويه في تعريفه للجهر والهمس: « فالمجهورة: حرفٌ أُشبع الاعتمادُ في موضعه، ومَنَعَ النفس أن يجري معه حتى ينقضي الاعتماد عليه ويجري الصوت. فهذه حال المجهورة في الحلق والفم؛ إلاَّ أن النون والميم قد يُعتمد لهما في الفم والخياشيم فتصير فيها غُنة. والدليل على ذلك أنك لو أمسكت بأنفك ثم تكلمت بهما لرأيت ذلك قد أخَلَّ بهما.

وأما المهموس فحرف أضعف الاعتماد في موضعه حتى جرى النفسُ معه، وأنت تعرف ذلك إذا اعتبرت فردَّدتَ الحرف مع جري النفس. ولو أردت ذلك في المجهورة لم تقدر عليه. فإذا أردت إجراء الحروف فأنت ترفع صوتك إن شئت بحروف اللين والمد، أو بما فيها منها، وإن شئت أخفيت » [٣] .

ويقول الرضي في تفسير الجهر والهمس: « والجهر: رفع الصوت، والهمس: إخفاؤه، وإنما يكون مجهورا لأنك تشبع الاعتماد في موضعه، فمن إشباع الاعتماد يحصل ارتفاع الصوت، ومن ضعف الاعتماد يحصل الهمس والإخفاء... قيل: والمجهورة تخرج أصواتها من الصدر، والمهموسة تخرج أصواتها من مخارجها في الفم، وذل مما يُرخي الصوت، فيخرج الصوت من الفم ضعيفًا، ثم إن أردت الجهر بها وإسماعها أتبعت صوتها بصوت من الصدر ليفهم » [٤] .

من تفسير الرضي السابق يتضح أن الجهر يقابل الهمس، والجهر رفع الصوت والهمس إخفاؤه. والعامل الأساسي الذي يميز بين الجهر والهمس هو مدى الاعتماد،

---

١) Daniel, Jones p.١٥٠

٢) الكتاب ٤٣٣/٤ وسر الصناعة ٦٩/١.

٣) الكتاب ٤٣٣/٤.

٤) شرح الشافية ٢٥٨/٣ – ٢٥٩.

فإشباع الاعتماد يؤدي إلى الجهر وإضعاف الاعتماد يؤدي إلى الهمس.

إذا أضفنا إلى ما سبق قول سيبويه بأن إشباع الاعتماد يؤدي إلى جريان الصوت ومنع النفس، وأن إضعاف الاعتماد يؤدي إلى جريان النفس فأستطيع أن أتوصل إلى النتيجة الآتية: –

المجهور أشبع الاعتماد عليه وقد يكون هذا الإشباع في الصدر وهذا يؤدي إلى إنتاج صوت ويكون عاليا في المسمع. أما المهموس فهو صوت أضعف الاعتماد عليه، ومن ثم لا يخرج من الصدر ويجرى معه النفس ويكون ضعيفا في السمع. يؤيد ما ذهبتُ إليه قول الدكتور تمام حسان في شرحه لعبارة سيبويه السابقة: « فالمجهور صوت شُدِّد الضغط في الحجاب الحاجز معه و لم يسمح للهواء المهموس أن يجرى معه حتى ينتهي الضغط عليه، ولكن يجرى الصوت أثناء نطقه، فهذه حال الأصوات المجهورة في الحلق والفم إلاَّ النون والميم فقد يتم الاعتماد فيهما على مخرجهما في الفم والخياشيم فتصير فيهما غنة أي أثر صوتي أنفي مجهور. وأما المهموس فهو صوت أضعف الضغط في موضع الضغط أثناء نقطة حتى جرى الهواء المهموس معه، وأنت تعرف ذلك إذا اعتبرت فرددت الصوت بنقط مع جري النفس فإنك لا تسمع له جهرا » [1] .

ويؤيد ما ذهبت إليه أيضًا قول الدكتور محمد محمود غالي في شرحه لعبارة سيبويه السابقة: « إن التمييز بين الصوت والنفس هو نفسه ما يقصده علماء الصوتيات من قولهم مُصَوِّت وغير مُصَوِّت Ness. Voiceless Voicing

إذا كان ما يقصده سيبويه بالجهر هو نفسه ما يقصده علماء الصوتيات فالهمزة عند سيبويه وسائر علماء العربية صوت مجهور، وهي أيضًا صوت مجهور عند علماء الأصوات الآليين.

الرأي الثالث : وهو رأي معظم العلماء في العصر الحاضر، وهو أن الهمزة صوت مهموس، ذلك لأن الأوتار الصوتية تقوم بدور الشفتين عند إنتاج الهمز فانطباقهما يؤدي إلى حجز الهواء وراءهما وانفتاحهما يؤدي إلى تسريح الهواء، وقد رأينا من وصف

---

١) السبعة لابن مجاهد، تحقيق د. شوقي ضيف / ١٤٠ والتيسير في القراءات السبع للداني / ٣١ – ٣٢.

صور الإسبكتوجراف أن الوترين ينطبقان مرة ثُم يُسَرَّحُ الهواء ثم ينطبقان مرة أخرى ومن ثم ينتج صوت ترددي. والجهر لا يحتاج إلى انطباق الوترين بل يحتاج إلى التقائهما ثم ابتعادهما وتتكرر هذه العملية بمعدل يتراوح بين ٧٠٠ – ١٠٠٠ مرة في الثانية الواحدة. إن هذه الحركات السريعة من الالتقاء والابتعاد هي التي تؤدي إلى ذبذبة الهواء [١] ومن ثم يصبح للذبات الناتجة نغمة ثابتة هي التي يطلق عليها الصوت المجهور. حقا قد تكون الهمزة مجهورة وذلك إذا كانت بين حركتين، وفي هذه الحالة لا يحدث حبس للهواء، وهو ما أثبته قبل ذلك من أن الهمزة صوت ترددي وفي الوقف تكون مهموسة.

٢ – موقف اللغات السامية من الهمزة :

٢: ١ اختلفت اللغات السامية في موقفها من الهمز، فهناك لغات حافظت عليها محافظة شديدة، وأخضعت الهمزة لما تخضع له سائر الصوامت الأخرى من قوانين صوتية، وهذه اللغات هي الأوجاريتية والعربية الشرقية (لغة تميم). وهناك لغات أخرى ضعف فيها هذا الصوت، وهي سائر اللغات السامية الأخرى كالأكادية والعبرية والحبشية، غير أن هناك لغتين ضعف فيهما هذا الصوت، وفقد قيمته كحرف صامت، في غير أول الكلمة. وهاتان اللغتان هما: الأرامية والعربية الغربية (لغة أهل الحجاز ومن جاورهم)، وفي الأرامية استخدم رمز الألف (وهو الاسم المرادف للهمزة في هذه اللغة) للدلالة على حركة الفتحة الطويلة، أما في العربية الغربية فقد فقد هذا الصوت فيها تماما، بحيث يمكن القول بأنه لم يعد من فونيمات هذه اللغة. وقد حَدَّد أبو زيد المقصود بالعربية الغربية حين حدد القبائل التي تخلصت من الهمزة، فقال: « أهل الحجاز وهذيل وأهل مكة والمدينة لا ينبرون. وقف عليها عيسى بن عمر فقال: ما آخذ من قول تميم إلاَّ بالنبر، وهم أصحاب النبر. وأهل الحجاز إذا اضطروا نبروا. قال: وقال أبو عمر الهذلي: قد توضَيْتُ، فلم يهمز وحولها ياءً، وكذلك ما أشبه ذلك من باب الهمز.

وأضاف إلى ما سبق قوله: « وسمعت بعض بني عجلان من قيس يقول: رَأَيَتُ غلاميِّبِيكَ ورأيْتُ غُلاَمِيَّسد، يحولون الهمزة التي في أسد وفي أبيك إلى الياء،

١) السبعة / ١٤٠ والتيسير / ٣١ – ٣٢.

ويدخلوها في الياء التي في الغلامين، التي هي نفس الإعراب، فيظهر ياء ثقيلة في وزن حرفين، كأنك قلت غلامِيَبِيك ورأيت غلامَيَسَد [1].

وهذا البحث سيتناول بالدراسة موقف العربية الغربية والشرقية من الهمز، ويبدأ أولاً بدراسة موقف العربية الشرقية ثم موقف العربية الغربية.

٣: **الهمزة في العربية الشرقية** فونيم مستقل، وقد حافظت عليه هذه اللغة محافظة تامة سواء أوقع في بداية الكلمة نحو أخذ أو في وسط الكلمة نحو سأل أو في آخر الكلمة نحو مَلأً.

وعندما تلتقي همزتان نلاحظ أن موقف العربية الشرقية قد أخذ الأشكال الآتية: –

– الاحتفاظ بهما، وهذا الموقف ينقسم قسمين، أحدهما الاحتفاظ بهما كما هما، والاحتفاظ بهما مع الفصل بينهما بالألف الفاصلة.

– حذف أحدهما، وهذا الموقف ينقسم أربعة أقسام هي: الحذف مع عدم التعويض – والحذف مع التعويض، إما بإطالة الحركة وإما بالتضعيف – والحذف مع نقل حركة الهمزة إلى الساكن قبلها – والحذف مع الاحتفاظ بالحركتين اللتين كانت الهمزة بينهما مع نشأة صوت انتقالي.

ويحدق التقاء الهمزتين في مقطع واحد أو في مقطعين متجاورين، فإذا التقتا في مقطع واحد فهذا يعني أنه يفصل بينهما حركة قصيرة، وإذا التقتا في مقطعين فهناك احتمالان: – إما أن تقع الأولى في نهاية المقطع الأول، وتقع الثانية في بداية المقطع الثاني، نحو سَئَّال، وإما أن تقع كل منهما في بداية مقطع، وقد يكونان متجاورين نحو أَإِذا، وقد تكون الأولى متباعدة عن الأخرى نحو أَسْأَلُ.

٣: ١ الاحتفاظ بالهمزتين

هناك حالتان هما: الاحتفاظ بالهمزتين دون أي تغيير في وضعهما، والاحتفاظ بالهمزتين مع الفصل بينهما بالألف الفاصلة أو الفارقة.

٣: ١: ١ الاحتفاظ بالهمزتين دون أي تغيير في وضعهما.

١) ابن جني، الخصائص، تح. محمد علي النجار. ط٢ بيروت ١٤٣/٣.

أولاً: الهمزتان المتجاورتان: قد تقع الهمزتان المتجاورتان في أول الكلمة أو في وسطها.

(أ) الهمزتان المتجاورتان في أول الكلمة:

احتفظ القراء الكوفيون: عاصم وحمزة والكسائي – وهؤلاء يمثلون لغة تميم في أغلب الأحوال – احتفظوا بتوالي الهمزتين في أول الكلمة في قراءهم للقرآن الكريم، واحتفظ بهما كذلك قارئ الشام ابن عامر، نحو ***قوله تعالى*** : ﴿ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾ [١] ونحو ***قوله تعالى*** : ﴿ أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِ ﴾ [٢] ونحو ***قوله تعالى*** : ﴿ أَئِنَّكُمۡ لَتَشۡهَدُونَ ﴾ [٣] ***وقوله تعالى*** : ﴿ أَؤُنَبِّئُكُم ﴾ [٤] ***وقوله تعالى*** : ﴿ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ ﴾ [٥]

.

وجاء في شرح الشافية « وزعموا أن ابن أبي إسحاق كان يحقق الهمزتين، وأناس معه » [٦] .

(ب) الهمزتان المتجاورتان في وسط الكلمة أو في وسط السلسلة الكلامية: –

احتفظ القراء الكوفيون وقارئ الشام أيضًا بتوالي الهمزتين في وسط الكلمة أو في وسط السلسلة الكلامية في قراءهم للقرآن الكريم نحو ***قوله تعالى*** : ﴿ جَآءَ أَجَلُهُمۡ ﴾ [٧] ***وقوله تعالى*** : ﴿ جَآءَ أَحَدَهُمُ ﴾ [٨] ***وقوله تعالى*** : ﴿ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ ﴾ [٩] ***وقوله تعالى*** : ﴿ عَلَى ٱلۡبِغَآءِ إِنۡ أَرَدۡنَ تَحَصُّنٗا ﴾ [١٠] (وقد قرأ بتحقيق الهمزتين ابن أبي إسحاق) ونحو ***قوله تعالى*** : ﴿ أَوۡلِيَآءُ أُوْلَٰٓئِكَ ﴾ [١١] ***وقوله تعالى*** : ﴿ ٱلسُّفَهَآءُ أَلَآ ﴾ [١٢] ***وقوله تعالى*** : ﴿ مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ ﴾ [١٣] .

ومن ذلك ما رواه أبو زيد عن بعض العرب، قال: سمعت من يقول: اللهم اغفر لي خطائي، كخطايا بمعنى، وكذلك دريئة ودرائي [١٤] وما رواه ابن جني عن قطرب: لفيئة ولفافئ [١٥] .

ثانيًا: الهمزتان غير المتجاورتين: –

---

١) سورة البقرة /٦.

٢) سورة النمل /٦٠.

٣) سورة الأنعام /١٩.

٤) سورة آل عمران /١٥.

٥) سورة التوبة /١٢. د. تمام حسان، اللغة العربية، ومعناها ومبناها – الدار البيضاء / ٦٢.

٦) hali p. ٤٣٧.

٧) سورة الأعراف /٣٤.

٨) سورة المؤمنون /٩٩.

٩) سورة البقرة /٣١.

١٠) سورة النور /٣٣.

١١) سورة الأحقاف /٣٢.

١٢) سورة البقرة /١٣.

١٣) سورة الملك /١٦. Connor p ,O. ٢٧ – ٢٨.

١٤) انظر العربية معناها ومبناها، حيث وصف الدكتور تمام حسان همزة بين بين بأنها همزة متحركة تكون بعد ألف أو بعد حركة قصيرة، فتصير في النطق مجرد خفقة صدرية لا يصاحبها إقفال للأوتار الصوتية.

١٥) شرح الشافية ٥٨/٣.

يحتفظ التميميون بتوالي الهمزتين غير المتجاورتين نحو أَسْأَلُ والأرض والأحمر.

٣: ١: ٢ الاحتفاظ بالهمزتين مع الفصل بينهما بالألف الفاصلة:

الفصل بين الهمزتين بفاصل لا يتم إلا إذا كانت الهمزتان متجاورتين، ويتسبب هذا الفصل في عدم حذف إحدى الهمزتين، يقول الرضي: « إذا اجتمع في الكلمة همزتان، وبينهما ألف، لا تقلب واحدة منهما اعتدادًا بالفاصل [١] من ذلك قراءة عبد الله بن أبي إسحاق: ﴿ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ ﴾ [٢] ومن ذلك قول ذي الرمّة:

تَطَالَلْــــــتُ، فاسْتَــــــشْرَفْتُهُ فَعَرَفْتُــــــهُ فَقُلْــــتُ لــــــه: أَأَنْــــتَ زيــــد الأرانــــب ؟

ومن ذلك ما أنشده أحمد بن يحيى:

حَـــــرِقٌ إِذا مـــا القـــومُ أَجْـــرَوْهُ فُكَاهَـــةً تَذَكَّـــــرَ أَإِيَّـــاهُ يَعْنُـــون أَم قِـــرْدَا !

وعزا أبو زيد هذه الظاهرة إلى لغة من لغات العرب [٣] ولكنه لم يحدد هذه اللغة، أما سيبويه فأوضح أنها ترجع إلى تميم [٤] .

٣: ٢ عدم الاحتفاظ بالهمزتين، وحذف إحداهما: –

من المعروف أن اللغة تكره توالي الأمثال، لذا تلجأ إلى المخالفة، والحذف شكل من أشكال المخالفة. ومر الحذف بأربع مراحل، هي الحذف دون تعويض، والحذف مع التعويض بإطالة الحركة السابقة، والحذف مع التعويض بالتضعيف، والحذف مع نقل حركة الهمزة إلى الساكن بينهما مع نشأة صوت انتقالي، وفيما يلي ندرس هذه الأحوال الأربع.

٣: ٢: ١ الحذف دون تعويض

٣: ٢: ١ الهمزتان المتجاورتان في أول الكلمة

عندما تلتقي الهمزتان المتجاورتان في أول الكلمة نحو أُأَفْعِلُ، تتحول الفتحة بعد الهمزة الثانية إلى ضمة، لتضارع الضمة الأولى، فتصبح الصيغة أُأُفْعِل [٥] وتحذف حركة الضمة القصيرة لوقوعها بين صامتين مثلين، فينتج التركيب:

ء ـُ ء ف ع ـِ ل ـُ.

ولما كانت العربية تكره أن تبدأ الكلمة – إذا وقعت في بداية الكلام – بصامتين مثلين، لذا حذفت الصامت غير المتبوع بحركة، من باب كراهية توالي الأمثال، ومن ثم تصبح الصيغة أُفْعِلُ [١] .

١) الكتاب ٣/٥٥١.

٢) سورة يس /١٠.

٣) اللسان ١/١٨.

٤) الكتاب ٣/٥٥١.

٥) بروكلمان، فقه اللغات السامية، ترجمة. د. رمضان عبد التواب / الرياض.

٣: ٢: ١: ٢ إذا وقعت الهمزتان في وسط الكلمة

× تحذف الحركة القصيرة الواقعة بين الصامتين المثلين، فيتصل الصامت الأول بالثاني، وتسمح العربية بالتقاء صامتين مثلين في وسط الكلمة، وهذا هو ما يعرف بالإدغام، ويشترط لحدوث ذلك أن تقع الهمزتان في صيغة موضوعة على التضعيف للمحافظة على وضع الصيغة نحو سَئَّال وسُؤَّال وللأل.[2]

×× إذا لم تكن الصيغة موضوعة للتضعيف يطبق على الهمزتين قانون كراهية توالي الأمثال، حملا على وقوعهما في أول الكلمة، لصعوبة النطق بالهمزتين، ومن ثم تسقط الهمزة الأولى، بعد سقوط الحركة القصيرة التي تقع بين الهمزتين. والذي احتفظ بهذه المرحلة أبو عمرو بن العلاء، فقد امتازت قراءته للقرآن الكريم بحذف الهمزة الأولى، من ذلك ***قوله تعالى*** : ﴿ جَآءَ أَمْرُنَا ﴾ [3] و (جا أمرنا)، وقوله: ﴿ فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا ﴾ [4] (فقد جا أشراطها)، وقوله: ﴿ أَوْلِيَآءُ أُوْلَـٰٓئِكَ ﴾ [5] و (أوليا أولئك) وقوله: ﴿ يَـٰزَكَرِيَّآ إِنَّا نُبَشِّرُكَ ﴾ [6] و ﴿ يَـٰزَكَرِيَّآ إِنَّا نُبَشِّرُكَ ﴾ [7] ونحو قوله: ﴿ جَآءَ أَجَلُهُمْ ﴾ [8] و (جا أجلهم) [9] .

٣: ٢: ١: ٣ الهمزتان المتجاورتان الواقعتان في مقطع واحد مغلق

في هذه الحالة تقع الهمزة الأولى في بداية المقطع، وتقع الهمزة الثانية في نهاية المقطع. وهذا يعني أنها ستكون غير متبوعة بحركة (ساكنة). وهنا يتعذر حذف الحركة القصيرة التي بين الهمزتين، لأن حذفها سيؤدي إلى توالي ثلاثة صوامت في بداية الكلمة، ومن ثم تحذف الهمزة الثانية نحو:

أُأْكُلْ   أُكُل ثم تحذف همزة الوصل لأن الحرف الساكن الذي سبق أن دخلت عليه لم يعد موجودًا، ومن ثم تصبح الصيغة كُلْ.

وبالمثل: أُأْخُذْ   خُذْ. وأُأْمُر   مُرْ، واطرد الحذف في خُذ وكُل ومُر [10] .

---

١) يرى الكوفيون أن المحذوف من توالي الأمثال هو الأول، ويرى البصريون أن المحذوف هو الثاني. جاء في الإنصاف: « ذهب الكوفيون إلى أنه إذا اجتمع في أول الفعل المضارع تاءان، تاء المضارعة وتاء أصيلة، نحو: تتناول، فإن المحذوفة منهما تاء المضارعة، وذهب البصريون إلى أن المحذوف منهما التاء الأصيلة (الإنصاف ٦٤٨/٢م. ٩٣).

٢) شرح الشافية ٢٣٦/٣.

٣) سورة هود /٤٠.

٤) سورة محمد /١٨.

٥) سورة الأحقاف /٣٢.

٦) سورة مريم /٧.

٧) سورة مريم /٧.

٨) سورة الأعراف /٣٤.

٩) الكتاب ٥٤٩/٣ والسبعة لابن مجاهد / ١٤٠ والتيسير للداني / ٣٣.

١٠) الخصائص ١٥١/٣.

٣: ٢: ٢ الهمزتان غير المتجاورتين:

(أ) قد تقع الهمزة الأولى في بداية مقطع يتكون من ص ح ص، وتقع الهمزة الثانية في بداية مقطع يتكون من ص ح. والقانون الذي يطبق على مثل هذه الحالة هو انتقال حركة الهمزة إلى الساكن قبلها ثم حذف الهمزة، ومن ثم يتغير النظام المقطعي إلى ص ح وص ح.

أمثلة :

أَسْأَلُ   أَسَلُ، ونحو أُفئِدَة وأَفِدَة وإفِدَة (يس: ٥) وكان ورش يلقي حركة الهمزة على الساكن قبلها فيتحرك بحركتها وتسقط هي من اللفظ، وذلك إذا كان الساكن غير حرف مد ولين، وكان آخرَ كلمةٍ والهمزَة أوَّل كلمة أُخرَى، والساكن الواقع قبل الهمزة يأتي على ثلاثة أضرب، فالضرب الأول أن يكون تنوينًا، نحو *قوله تعالى* ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ ﴾ (١) وتقرأ: نَبِيِّنِلاَّ، ونحو *قوله تعالى* : ﴿ فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُواْ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ﴾ (٢) وتقرأ: من شَيِنِذ، ونحو *قوله تعالى* : ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ (٣) وتقرأ: كُفُونَ حَد. والثاني أن تكون لام المعرفة نحو الأرض   أَلَرْض (عند من يعْتدُّ بهمزة الوصل) والآخِرة

والآخرة، والأَزِفة   وَأَلَزِفة. والأُولى   وأَلُولى، والأُذن   وأَلُذُنَ، وشبهه، هذا وإن كان متصلا مع الهمزة في الخطِّ، فهو يجرى عند القراء مجرى المنفصل، والثالث أن يكون سائر حروف المعجم نحو قوله: ﴿ مَنْ ءَامَنَ ﴾ (٤) وتقرأ: مَنَامَنَ (٥) .

ومن ذلك أرْأَى وأَرَى، ثم حمل عليها بقية التصاريف فيقال: يَرَى وتَرَى، وقد شاعت الصيغة المخففة عند كل العرب، يقول سيبويه: "ومما حُذف في التخفيف لأن ما قبله ساكن: أَرَى وتَرَى وَيَرى وَنَرى، غير أن كُلَّ شيءٍ كان في أَوَّله – زائدةٌ سوى ألف الوصل كما رأيْتَ فقد اجتمعت العرب على تخفيفه لكثرة استعمالهم إيَّاه، جعلوا الهمزة تعاقب ".

١) سورة الأعراف /٩٤.

٢) سورة الأحقاف /٢٦.

٣) سورة الإخلاص /٤.

٤) سورة البقرة /٦٢.

٥) التيسير للداني.

وحدَّثني أبو الخطاب أنه سمع من يقول: قد أرْاهم، يجيء بالفعل من رَأَيْتُ على الأصل، من العرب الموثوق بهم.

وإذا أردت أن تُخَفِّفَ همزة ارْأَوْهُ قلت: رَوْهُ، تُلقي حركة الهمزة على الساكن، وَتُلقي همزة؛ لأنك استغنيت حين حَرَّكْتَ الذي بعدها، لأنك إنما ألحقت ألف الوصل للسكون. ويدللك على ذلك: رَ ذاك، وسَلْ، خففوا ارْأ واسْأَل [1] .

ومن ذلك أيضًا المَرْأَة والمَرَة والكَمْأَة والكَمَة [2] .

ومن هذا القبيل الأُناس، ثم حذفت الهمزة الثانية، ونقلت حركتها إلى لام التعريف فأصبح التركيب:

ء –َ ل –ُ ن –َ –َ س (أَلُنَاس) وطرأ عليه ما يلي:

× تحذف حركة الضمة القصيرة لوقوعها بين صامتين متقاربين، فيصبح التركيب ء –َ ل ن –َ –َ س (أَلْناس).

×× تؤثر النون على اللام السابقة فتبدل نونًا ويُصبح التركيب:

ء –َ ن ن –َ –َ س (أَنَّاس)

××× نُكِّرَت الكلمة فأصبحت الكلمة ناس.

وقد أشار ابن جني إلى الأُناس، فقال: « ولاَ تكاد الهمزة تستعمل مع لام التعريف، غير أن أبا عثمان أنشدَ:

إنَّ المنَايَـــــــــــــــــا يَطَّلِــــــــــــــــعْ نَ علــــــــــى الأُنــــــــــاس الآمنينـــــــــــا [3]

ويُنسب هذا البيت لذى جَدَن الحميري. وهذا يعني أن الصيغة القديمة هي الأُناس، إلا أنه عندما تدخل عليها أداة التعريف فالصيغة الشائعة هي الناس، وترجح هذه الصيغة كما أوضحنا من قبل إلى حذف الهمزة ونقل حركتها إلى الساكن قبلها، ثم حذفت فتحة اللام لوقوعها بين صوتين متقاربين، ثم نُكِّرت الكلمة بعد ذلك.

ومن هذا القبيل أيضًا اللَّه، وأصله كما يقول ابن جني [4] الإِلاه، وحذفت الهمزة

١) الكتاب ٥٤٦/٣.

٢) نفسه ٥٤٥/٣.

٣) الخصائص ١٥١/٣ وانظر بحوث ومقالات في اللغة للدكتور رمضان عبد التواب / ٨٢.

٤) نفسه ١٥٠/٣.

فأصبحت الصيغة أَللاَه، ثم حذفت الكسرة التي بين اللامين فأدغمتا فنشأت الصيغة اللّه.

(ب) قد تقع الهمزة الأولى في بداية مقطع يتكون من ص ح ص، وتقع الثانية في بداية مقطع يتكون من ص ح ص. تُحذف الهمزة الثانية، وتنتقل حركتها إلى الساكن قبلها، فيصبح التكوين المقطعي للكلمة ص ح و ص ح ص، ثم تطال حركة المقطع الأول المفتوح لوقوع النبرة عليه، ويصبح التركيب المقطعي للكلمة ص ح ح و ص ح ص؛ وذلك لاشتراط وجود وحدتين نبريتين لوجود النبر [1] يتضح ذلك في بنائي أَفْعُلْ وأَفُعَال الدالّين على جموع التكسير.

أمثلة :

رأس تجمع على وزن أَفْعُل أَرْؤُس تحذف الهمزة، وتُنقل حركتها إلى الساكن قبلها أَرُس، ثم تطال حركة الفتحة، حتى يقع النبر على هذا المقطع:

آرُس.

بئْر تجمع على وزن أَفْعَال أَبْآر تحذف الهمزة، وتنقل حركتها إلى الساكن قبلها فتصبحا آبار، ثم تطال حركة الفتحة القصيرة لوقوع نبر ثانوي عليها فتصبح الصيغة آبار، ومن ثم لا أرى أنه حدث قلب مكاني للهمزة هنا.

(جـ) قد تقع الهمزة الأولى في بداية مقطع يتكون من ص ح أو ص ح ص، وتقع الهمزة الثانية في بداية المقطع الثالث الذي يتكون من ص ح ص، تحذف الهمزة الثانية مع حركتها، نحو: أَفَأَنْتَ أَفَنْتَ. وكذلك أَفَأَنَتم وَأَفَآمِنوا، أَفَأَصْطَفَاكُم، لأَمْلأَنَّ، اطْمأَنُّوا، اشْمأَزَّت.

٣: ٢: ٣ حذف إحدى الهمزتين مع التعويض

عندما تلتقي همزتان متجاورتان أو غير متجاورتين، تحذف الثانية منهما مع التعويض عنها بإطالة الحركة السابقة للمحافظة على الوحدات الإيقاعية، أو بتضعيف الحرف السابق للمحافظة على التركيب المقطعي للكلمة، والذي يتوجب هذا التعويض هو المحافظة على موقع النبر في الكلمة.

١) يقصد بالوحدة النبرية الحركة القصيرة أو الصامتان المتتاليان ولا يفصل بينهما بحركة، نحو: يكتب. فالكاف والتاء صامتان لا يفصل بينهما بحركة، لذا يشكلان معا وحدة نبرية واحدة. ووقوع النبر يقتضي وجود وحدتين نبريتين، ويتمثل هذا في وجود حركة طويلة، لأنها توازي حركتين قصيرتين كما في / طال / أو وجود حركة قصيرة صامتان لا يفصل بينهما بحركة، نحو: يكتب وتحول ص ح إلى ص ح ح في نحو أرؤس وآرس ضروري لوقوع النبر عليه.

٣: ٢: ٣: ١ حذف إحدى الهمزتين مع التعويض عنها بإطالة الحركة السابقة.

أمثلة

أَأْمَنَ آمَنَ

أَأْثَرَ آثَرَ

٣: ٢: ٣: ٢ حذف إحدى الهمزتين مع التعويض عنها بتضعيف الحرف السابق:

أمثلة :

الأرض أَلَرْض أَللَّرض

الأَحْمَر أَلَحْمَر أَللَّحْمر

ومن هذا القبيل صياغة وزن افْتَعَل من الأفعال المهموزة الفاء نحو:

أَمَرَ اِتْ أَمَرَ اِتَّمَرَ

أَخَذَ اِتْ أَخَذَ اِتَّخَذَ

٣: ٢: ٤ تخفيف الهمزة

٣: ٢: ٤: ١ قد تخفف الهمزة فتصبح بين بين، من ذلك قراءة الحرميين (نافع وابن كثير) وأبو عمرو بن العلاء، نحو ***قوله تعالى*** : ﴿ ٱلسُّفَهَآءُ أَلَآ ﴾ [1] ونحو قوله: ﴿ أَنْ أَفِيضُواْ عَلَيْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [2] ونحو قوله: ﴿ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ ﴾ [3].

يقول سيبويه: « واعلم أن الهمزتين إذا التقتا، وكانت كل واحدة منهما من كلمة فإن أهل التحقيق يخففون إحداهما ويستثقلون تحقيقهما لما ذكرتُ لك، كما استثقل أهل الحجاز تحقيق الواحدة. فليس من كلام العرب أن تلتقي همزتان فَتُحقَّقَا، ومن كلام العرب تخفيفُ الأولى وتحقيقُ الآخرة، وهو قولُ أبي عمرو، وذلك قولك: فقد جا أشراطُها. محمد: ١٨، و: ﴿ يَٰزَكَرِيَّآ إِنَّا نُبَشِّرُكَ ﴾ [4] ومنهم من يُحقق الأولى ويخفِّفُ الآخرة. سمعنا ذلك من العرب، وهو قولك: فقد جاء اشراطها، و: يا زكرياء انَّا.

١) سورة البقرة /١٣.

٢) سورة الأعراف /٥٠.

٣) سورة البقرة /١٣٣. التيسير في القراءات السبع للداني / ٣٣ – ٣٤.

٤) سورة مريم /٧.

وقال

كُـــــــــلُّ غَـــــــــرَّاءَ إذا مـــــــــا بَـــــــــرَزَتْ   تُرْهَـــــــــبُ العـــــــــينُ عليهـــــــــا والحـــــــــسدْ

سمعنا من يوثق به من العرب ينشده هكذا.

وكان الخليل يستحبُّ هذا القولُ فَقُلْتُ له: لِمَهْ ؟ فقال: إنِّي رَأَيْتُهم حين أَرَادُوا أن يُبدلوا إحدى الهمزتين اللَّتين تلتقيان في كلمة واحدة أبدلوا الآخرة وذلك: جائ وآدَمُ. ورأيتُ أبا عمرو أخذ بهِنّ في قوله عَزَّ وجل: (يا ويلتا أألد وأنا عجوز) (هود: ٧٢) وحقَّق الأولى. وكُلٌّ عربي. وقياس من خفف الأولى أن يقول: يا ويْلَتا اأَلِدُ.

والمخففة فيما ذكرنا بمترلتها محققة في الزِّنَة [١] .

٤: الهمزة في العربية الغربية

ضعف صوت الهمزة في العربية الغربية والأرامية في غير أوّل الكلمة، وفقد كل قيمته كحرف صامت في الأرامية، وخاصة في آخر الكلمة حيث لم يستعمل إلاَّ للدلالة على الحركات [٢] ويبدو أن ذلك لثقل الهمزة، يقول الرضي: « اعلم أن الهمزة لما كانت أدخل الحروف في الحلق، ولها نبرة كريهة، تجرى مجرى التهوُّع، ثَقلت بذلك على لسان المتلفظ بها، فخففها قوم، وهم أكثر أهل الحجاز، ولا سيما قريش، روي عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه : « نزل القرآن بلسان قريش، وليسوا بأصحاب نبر، ولولا أن جبرائيل *عليه السلام* نزل بالهمز على النبي ﷺ ما همزنا. وحققها غيرهم والتحقيق هو الأصل كسائر الحروف، والتخفيف استحسان [٣] .

وسيدرس هذا البحث موقف الحجازيين من الهمز في وسط الكلمة وفي آخر الكلمة.

٤: ١ الهمزة في وسط الكلمة

ستدرس **الهمزة في وسط الكلمة** في ضوء الأسس الآتية:

١ – الهمزة المتحركة المسبوقة بساكن.

٢ – الهمزة الساكنة المسبوقة بمتحرك.

٣ – الهمزة المتحركة المسبوقة بمتحرك.

---

١) الكتاب ٥٤٨/٣ – ٥٤٩.

٢) جان كانتينو، دروس في علم أصوات العربية / ١٢١.

٣) شرح الشافية ٣١/٣.

٤ : ١ : ١ الهمزة المتحركة المسبوقة بساكن:

أ – إذا سبقت بحرف صحيح.

هناك عدة اتجاهات هي:

الاتجاه الأول : تنقل حركة الهمزة إلى الساكن قبلها نحو مَسْأَلة ومَسَلة، كَمْأَة وكَمَة، مَرْأَة ومَرَة، مَلأَك ومَلَك [١] هذا في الأسماء، وفي الأفعال نحو يَسْأَلُ ويَسَلُ ويَسْأَمُ ويَسَمُ.

يرى جان كانتينو أن حذف الهمزة في الأفعال بدأ أولاً في الأمر نحو اِسْأَلْ، ثم حذفت الهمزة فأصبحت الصيغة اسَلْ، أو في المضارع المجزوم نحو لم يَسْأَلْ ولم يَسَلْ، ثم حملت على هذه الصيغة صيغة المضارع المرفوع فأصبحت صيغته يَسَلُ، ولم تطل فتحة السين لأن الصيغة حملت على يَذَرُ، بدليل أنه قيل في الأمر سَلْ حملا على ذَرْ، ثُم اشتق منه ماضٍ جديد هو سَال، وهكذا أدى ضعف الهمزة في لغة أهل الحجاز إلى تحويل الأفعال المهموزة العين إلى معتلة العين، وتصرف هذا الفعل تصرف الأجوف، فَقيل عند إسناده إلى ضمائر الرفع المتصلة سِلْتُ. ومن ذلك الفعل يَرْأَىُ الذي تحول إلى يَرْأَىْ وبعد حذف الهمزة أصبح يَرَىْ ثم يَرَى وشاعت هذه الصيغة عند التميميين والحجازيين، وتصرف تصرف الناقص، ولذا يقال في الأمر منه رَ أو رَه.

مما سبق يتضح لنا أنه نشأت إلى جانب الصيغ المهموزة العين صيغ معتلة العين، ومعناها واحد أو متقارب، من ذلك تَأَش بمعنى أخذ وقبض بشدة، وناش بمعنى أخذ وتناول بيده، لأَمَ أي اعتبره لئيما ووبَّخَهُ، ولام بمعنى وَبَّخَ [٢] .

وفي كلمتين نحو: مَنْ أبوك مَنَ بُوكَ، مَنْ أُمُّك مَنُ مُّك [٣] ونحو *قوله تعالى* : ﴿ قَالَتْ أُخْرَىٰهُمْ ﴾ [٤] قالتُ خرَاهم (الأعراف: ٣٨) ونحو *قوله تعالى* : ﴿ قُلْ أَعُوذُ ﴾ [٥] قُلَ عُوذ [٦] .

الاتجاه الثاني : تنقل حركة: الهمزة إلى الساكن قبلها، ثم تحذف الهمزة وتطال الحركة السابقة. نحو:

١) يرى الكسائي أن الصيغة الأصلية مألك على وزن مفعل من ألك، ثم حدث فيها قلب مكاني، فأصبحت ملأك. وأرى أن الصيغة الأساسية ملأك لوجود مقابلها malax في العبرية بمعنى ملاك. (راجع الفلاح / ١٠١ – ١٠٢.

٢) دروس في علم أصوات العربية / ١٢٩.

٣) الكتاب ٣/٥٤٥.

٤) سورة الأعراف /٣٨.

٥) سورة الفلق /١.

٦) د. عبده الراجحى، اللهجات العربية في القراءات القرآنية / ١٠١.

مِسْأَد مِسَد مِسَاد (الزق توضع فيه الزبدة والعسل)

مَرْأَة مَرَة مَرَاة

مَلأَك مَلَك مَلاَك

كَمْأ كَمَه كَمَاة

يرى الكوفيون أن قلب الهمزة ألفا يرجع إلى الحمل على الهمزة التي تقلب ألفا في آخر الكلمة، وهذا يعني أنها حملت على الأسماء المهموزة اللام والتي أصبحت بعد حذف الهمزة من قبيل الأسماء المعتلة اللام. وقد وصف الكسائي والفراء هذا الاتجاه بأنه مطرد، ووصفه سيبويه بأنه قليل لا يُقاس عليه [١] .

(ب) إذا سُبقت الهمزة بواو أو ياء ساكنة زائدة للإلحاق: تحذف الهمزة وتنقل حركتها إلى حرف اللين السابق عليها:

في كلمة

أمثلة:

جَيْأَل وجَيَل (لم تطبق على الياء هنا قاعدة قبلها ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها، لأن حركتها كما يقول أبو علي الفارسي عرضية والهمزة باقية في التقدير [٢] حَوْأَبَة وحَوَبَة [٣] .

(جـ) إذا سبقت الهمزة بواو ساكنة للتصغير:

أَفْئِس أُفَيْئِس أُفَيِّس [٤] .

(د) إذا سَبَقت الهمزة بواو أو ياء دالتين على الإعراب: – هناك عِدَّة اتجاهات هي:

الاتجاه الأول: تحذف الهمزة وتُنقل حركتها إلى حرف اللين قبلها، أو واو الجماعة أو ياء المخاطبة: –

في كلمتين

في الأسماء

أبو أيوب أَبُوَ يُّوب

١) الفلاح / ١٠١ – ١٠٢.

٢) نفسه.

٣) أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق د / مصطفى أحمد النماس. الطبعة الأولى سنة ١٩٨٤، ١٣٤/١. وشرح الشافية ٣٤/٣.

٤) ارتشاف الضرب ١٣٤/١.

ذُو أمرهم   ذُوَ مْرِهم

قَاتلي أمَّك   قاتِليُ مَّك

مسلمو أبيك   مسلموَ بيك

مسلمي أبيك   مسلميَ بيك

في الأفعال: -

اتَّبِعُوا أَمْرَهُ   اتَّبِعُوَ مْرَهُ

اتَّبِعِي أَمْرَهُ   اتَّبِعِيَ مْرَهُ [١] .

الاتجاه الثاني: تحذف الهمزة ويعوض عنها بالتضعيف، ويُعزى هذا إلى بعض العرب. قال الإمام الرضي: « بعض العرب يدغم آخر الكلمة في الواو والياء المبدلتين من الهمزة المفتوحة الكائنة في صدر كلمة بعدها » [٢] .

(هــ) إذا سبقت الهمزة بواو أو ياء ساكنةً ومن بنية الكلمة، تحذف الهمزة، وتنقل حركتها إلى الواو ويعوض عنها بالتضعيف. نحو:

أَوْ أَنتَ   أَوَّنْتَ

ومن ذلك أيضًا قراءة الحسن وأبي جعفر وشيبة والزهري « من سَوَّاهما » (الأعراف: ٢٠) قال ابن جني: « حكى سيبويه ذلك لغة قليلة [٣] ».

ملحوظة : أجاز الكوفيون أن تقع همزة بين بين بعد كل ساكن كما تقع بعد متحرك، ويقول أبو حيان إن هذا مخالف لكلام العرب [٤] ».

٤ : ١ : ٢ الهمزة الساكنة المسبوقة بمتحرك:

تحذف الهمزة وتطال الحركة السابقة:

في الأسماء

أمثلة:

الهمزة الساكنة التي قبلها فتحة:

فأس فَاس. رَأْس راس. بَأْس باس. تَأْوِيل تَاوِيل

---

١) شرح الشافية ١٣٤/٣.

٢) نفسه ٣٦/٣.

٣) ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. تحقيق علي النجدي ناصف وعبد الحليم النجار وعبد الفتاح شلبي. القاهرة سنة ١٣٨٦ هـ ٢٤٣/١.

٤) الارتشاف ١٣٤/١.

الهمزة الساكنة التي قبلها كسرة:

ذِئْب ذِيب. وقد حذف الكسائي همزة الذئب في كل القرآن [١] .

الهمزة الساكنة التي قبلها ضمة:

بُؤْس بُوس. لُؤْم لُوم. سُؤْت سُوت.

مُؤْمِن مُوْمِن. جُؤْنَة جُوْنَة.

ملحوظة : اشتهر ورش بتسهيل كل همزة ساكنة، نحو قوله: يَأْخذ ويَأكل وَيأْلَمُون ويُؤْمِنَ والْمُؤْمِنون ويُؤْثِرون وَيُؤْتون والْمُؤْتَفِكة. ويقول: أبو عمرو الداني إن ورشًا سهل أيضًا الهمزة من بِئْس وبِئْسما والبئر [٢] والذئْب في جميع القرآن وتابعه الكسائي على الذئب وحده، فترك همزه.

وقد ظن جان كانتينو أن المقصود بكلمة التسهيل التي استخدمها أبو عمرو الداني هو جعل الهمزة بين بين فنص في كتابه أن ورشًا فيما حكاه الأزرق خفف الهمزة أي تنطق بين بين. وهمزة بين بين لا تصِحُّ عندما تكون الهمزة ساكنة كما يتضح فيما بعد.

واشتهر حمزة كذلك بتسهيل الهمزة الساكنة إذا وقعت في الوسط نحو المؤمنون ويُؤْفكون والرُّؤْيا وَتَسُؤْكُم ويأكُلُون وكَدَأْبِ والذئب والبئر وبئس. وأنْبِئهُم ونَبِّئهم [٣] .

في كلمتين:

إذا التقت همزتان في وسط الكلمة، فأهل الحجاز يخففونهما جميعا، وجاء على هذه اللغة قراءة ورش والأعمش وأبي عمرو إذا أدرج *لقوله تعالى* : ﴿ يَـٰصَـٰلِحُ ٱئْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ [٤] فقرأوا: يا صالِحُيْتِنا. وتفسير هذه القراءة كالآتي:

الأصل: يا صالحُ إِئْتِنا.

قرأ العامة: يا صالحُ ائْتِنا. وتتفق هذه القراءة مع قواعد الفصحى.

لما كان أهل الحجاز لا يعرفون الهمز، فإنهم كانوا يسهلون الهمزتين، أي أنهم سيسهلون الهمزة الأُخرى الباقية، وهي الساكنة المسبوقة بالضمة، ومن ثم تُطبق عليها هنا قاعدة حذف الهمزة والتعويض عنها بإطالة الحركة السابقة وذلك إذا نطقت

---

١) التيسير / ٣٩.

٢) نفسه. / ٣٥.

٣) التيسير / ٣٩.

٤) سورة الأعراف /٧٧.

الكلمتان معًا، وعوملت الهمزة على أنها تقع في وسط السلسلة الكلامية، ومن ثم تنتج صيغة يا صَالِحُوـــنا، وخطوات بناء هذه الصيغة كالآتي: –

١ – ي – َ – َ ص – َ – َ ل – ِ ح – ُ ء – ِ ء ت – ِ ن – َ – َ

٢ – تحذف الهمزة الساكنة وتطال الحركة السابقة فتنتج الصيغة.

ي – َ – َ ص – َ – َ ل – ِ ح – ُ ء – ِ – ِ ت – ِ ن – َ – َ

٣ – تحذف الهمزة المتبوعة بالكسرة فتنتج الصيغة:

ي – َ – َ ص – َ – َ ل – ِ ح – ُ – ِ – ِ ت – ِ ن – َ – َ

٤ – تؤثر الضمة على الكسرتين التاليتين فيتحولان إلى ضمتين

ي – َ – َ ص – َ – َ ل – ِ ح – ُ – ُ – ُ ت – ِ ن – َ – َ

٥ – لا تقبل اللغة توالي ثلاث ضمات فتحذف إحداها

ي – َ – َ ص – َ – َ ل – ِ ح – ُ – ُ ت – ِ ن – َ – َ / يا صَالِحُوتنا

إلا أن هناك لغةً – هي بالطبع إحدى لغات أهل الحجاز – حملت الوصل على الوقف فنطقت التركيب هكذا.

ي – َ – ِ ص – َ – َ ل – ِ ح – ُ – ِ – ِ ت – ِ ن – َ – ِ

ثم لما كانت اللغة تمنع توالى ثلاث حركات، فحذفت إحدى الكسرتين ونتج التركيب الآتي:

ي – َ – َ ص – َ – َ ل – ِ ح – ُ – ِ ت – ِ ن – َ – َ

ثم تحول التركيب – ُ – ِ إلى حركة مزدوجة هي – ُ ي وأصبح التركيب:

ي – َ – َ ص – َ – َ ل – ِ ح – ُ ي ت – ِ ن – َ – َ

ولما كانت هذه اللغة تخالف الفصحى من ناحية، وتخالف اللغة الشائعة عند أهل الحجاز من ناحية أخرى فإن سيبويه وصفها بالضَّعْف لأنه يركز في كتابه على وصف اللغة الفصحى فقط. وقد فهم الدكتور أحمد مكي الأنصاري [(١)] من نص سيبويه أنه يهاجم القارئ وهو أبو عمرو ويهاجم قراءته؛ يقول: « أما إذا جاء الإبدال مخالفا لهذه القاعدة المصنوعة الناقصة (أي قاعدة إبدال الهمزة الساكنة المسبوقة بالضمة واوًا) بأن

١) د. أحمد مكي الأنصاري، سيبويه والقراءات، دراسة تحليلية ومعيارية، القاهرة سنة ١٩٧٢: ٢٥ – ٢٦.

كان الإبدال ياءً بدل الواو (وهنا لم يحدث إبدال كما يقول سيادته والذي حدث هو وجود ضم تَبِع بكسرة وأدَّى هذا إلى نشوء صوت انتقالي هو الياء) فإن النحاة يُضْعِفُونها – وعلى رأسهم سيبويه مهما كانت مسموعة من العرب.... ومهما كانت واردة في القراءات الموثوق بها مثل قراءة أبي عمرو بن العلاء. والذي أراه أن سيبويه يُقارن بين اللغة التي عليها الفصحى واللغة التي عليها القراءة، واستنتج أنها ضعيفة بالنسبة إلى الفصحى.

٤ : ١ : ٣ الهمزة بين حركتين

٤ : ١ : ٣ : ١ الهمزة بين حركتين قصيرتين: –

(أ) الهمزة المفتوحة المسبوقة بكسرة أو بضمة (– ِ ء – َ أو – ُ ء – َ)

تحذف الهمزة وينشأ صوت انتقالي، هو الياء مع الكسرة والواو مع الضمة، (– ِ ء – َ   – ِ ي – َ و – ُ ء – َ   – ُ و – َ)

في كلمة: –

مِئة   مِيَة، مِئَر   مِيَر (العَدَاوَة). بِئَر   بِيَر (جمع بِئْرَة، وهو ما خُبِّى وادُّخِرَ)، بِأَى   بِيَيْ. فَبِأَىْ   فَبِيَىْ.

بِأَنَّهُم   بِيَنَّهُمْ. مُؤَجَّل   مُوَجَّلٌ، تُؤَدَه   تُوَدَة. جُؤَن   جُوَن.

أُأَيْدم   أُوَيْدم. فُؤَاد   فُوَاد. يُؤَكِّد   يُوَكِّد.

ملحوظة : – اشتهر ورش بتسهيل الهمزة المفردة المتحركة نحو ***قوله تعالى*** يُؤَدِّه إليك   يُوَدِّه إليك، مُؤَجَّلاً   مُوَجَّلاً، المؤَلَّفة المُوَلَّفَة، ويُؤَخرُهم   ويُوَخِّرهم [1] .

في كلمتين

يريد أن يُقْرِئَك   يريد أن يُقْرِيَك

مِنْ غُلاَم أبِيك   مِنْ غُلامِيَبِيكَ

غُلاَمُ أبيك   غُلاَمُوَبِيك [2] .

١) التيسير: ٣٤ – ٣٥.

٢) شرح الشافية ٣/٤٥ – ٤٦.

(ب) الهمزة بين حركتين غير السابقتين: –

هناك اتجاهان في لغة أهل الحجاز، اتجاه يميل إلى حذف الهمزة ودمج الحركتين اللتين كانت الهمزة تقع بينهما. واتجاه آخر يحافظ على بقاء الحركتين كما هما، فتنشأ سكتة iatus بعد نطق الحركة الأولى.

أولاً: الاتجاه الأول: وهو الذي يميل إلى دمج الحركتين اللتين كانت الهمزة تقع بينهما. قبل أن نتعرض بالتفصيل لأحوال الهمزة مع هذه الحركات نبدأ أولاً بعرض قوانين هذا الاندماج، وهي كالآتي:

١ – فتحة الهمزة فتحة –َ ء –َ –َ –َ أي فتحة طويلة وتُقصر في المقطع المغلق.

٢ – فتحة همزة كسرة –َ ء –ِ –َ –ِ.

أ – تتماثل الكسرة مع الفتحة فتنتج فتحتان –َ –َ (فتحة طويلة).

ب – يُحافظ على الحركتين فينشأ صوت انتقالي هو الياء – ي – على ٣ – فتحة.

٣ – فتحة همزة ضمة (–َ و –ُ): تسقط الهمزة ويحافظ على الحركتين، فينشأ صوت انتقالي هو الواو –َو –ُ ثم يتحول هذا المركب إلى الصوت المزدوج – و.

٤ – كسرة همزة ضمة (–ِ ء –ُ): تؤثر الكسرة على الضمة فتتحول إلى كسرة ومن ثم ينشأ التركيب –ِ –ِ أي كسرة طويلة.

٥ – ضمة همزة كسرة (–ُ ء –ِ): –

أ – تؤثر الضمة على الكسرة فتتحول إلى ضمة –ُ –ُ ضمة طويلة.

ب – يحافظ على المركب فينشأ صوت انتقالي هو الياء –ُ ي –ِ.

الخلاصة:

من خلال عرض القوانين السابقة نستطيع أن نقول ما يلي:

١ – تتحول المجموعة –َ –َ إلى فتحة طويلة.

٢ – المجموعتان: فتحة كسرة (–َ –ِ) وضمة كسرة (–ُ –ِ) يميلان إلى الاحتفاظ بعنصري الحركة المختلفين وهذا يساعد على نشأة الصوت الانتقالي، ومن ثم تنتج التراكيب الآتية (–َ ي –ِ) و (–ُ ي –ِ).

وكذلك المجموعة ـَ ـُ التي تتحول إلى ـَ و ـُ ثم تتحول إلى ـَ و

٣ – تميل المجموعتان ـَ ـِ و ـُ ـِ إلى التماثل فتتحول المجموعة الأولى إلى ـَ ـَ والمجموعة الثانية إلى ـُ ـُ.

في ضوء هذه القوانين نستطيع عرض الأحوال المختلفة كالآتي:

(أ) الهمزة الواقعة بين فتحتين: –

تحذف الهمزة وتندمج الحركتان في حركة طويلة واحدة نحو سَأَل وسالَ، وقد يحدث أنه إذا أدى حذف الهمزة إلى نشوء المقطع ص ح ح ص ص (أي حركة الفتحة الطويلة المتبوعة بصوت مشدَّد) يخفف التضعيف بحذف الصوت غير المتبوع بحركة، ومن ثم يصبح التركيب المقطعي ص ح ح ص. ومن ذلك *قوله تعالى* : وكأَيِّن وقد قرأ ابن كثير هذه الصيغة كائن [1] وتفسير هذه الصيغة في ضوء القانون السابق كالآتي:

١ – الصيغة الأساسية كَأَيِّن.

٢ – حذفت الهمزة الواقعة بين فتحتين فنشأت فتحة طويلة وأصبحت كَايِّن.

٣ – خفف حرف الياء المضعف بحذف الياء الساكن فأصبحت الصيغة كَايِنْ.

٤ – حملت كايِن على اسم الفاعل فهمزت الياء المكسورة فأصبحت كائن.

(ب) الهمزة الواقعة بين الفتحة والكسرة: –

هناك اتجاهان

الاتجاه الأول: تحذف الهمزة وتنشأ المجموعة ـَ ـِ، ثم تتماثل الكسرة مع الفتحة فيصبح التركيب ـَ ـَ، ويتحول إلى فتحة قصيرة في المقطع المغلق.

مُطْمَئِنٌّ مُطمَيِنٌّ مَطْمَانٌّ مُطْمَنٌّ.

الاتجاه الثاني: تحذف الهمزة وتنشأ المجموعة ـَ ـِ يُحافظ على التركيب وينشأ صوت انتقالي هو الياء.

حينئذٍ حَيَنَيذٍ

قال إسحق قالَ يِسْحَق

---

١) السبعة / ١٢٦ والتيسير / ٩٠.

(جـ) الهمزة بين الفتحة والضمة: –

تحذف وتنشأ المجموعة –َ –ُ، يحافظ على التركيب وينشأ صوت انتقالي هو الواو فيصبح التركيب –َ و –ُ نحو *قوله تعالى* : تَؤُزُّرهُم وتَوُزُّهم في قراءة ورش، ونحو *قوله تعالى* : (قال يَبْنَؤُمَّ).

وقد قرئ: يابن وُمَّ.

(ء) الهمزة بين الضمة والكسرة: –

هناك اتجاهان

الاتجاه الأول: يحافظ على التركيب الناتج عن حذف الهمزة –ُ –ِ، وينشأ صوت انتقالي هو الياء –ُ ي –ِ نحو سُئِل وسُيِل [1] .

الاتجاه الثاني: تحذف الهمزة وتنشأ المجموعة –ُ –ِ، ثم تتماثل الكسرة مع الضمة السابقة فيصبح التركيب –ُ –ُ نحو سُئل وسُولَ.

٤ : ١ : ٣ : ٢ الهمزة بين حركتين، إحداهما قصيرة والأخرى طويلة: –

قبل أن نتعرض لأحوال حذف الهمزة الواقعة بين حركتين إحداهما قصيرة والأخرى طويلة نتعرض أولاً لقوانين مثل هاتين الحركتين.

تنقسم هذه القوانين قسمين، قسم يتناول الحركتين اللتين من طبيعة واحدة، وقسم آخر يتناول الحركتين اللتين من طبيعتين مختلفتين.

(أ) القسم الأول: الحركتان اللتان من طبيعة واحدة:

١ – فتحة همزة فتحة طويلة أو فتحة طويلة همزة فتحة قصيرة: – تحذف الهمزة فيلتقي ثلاث حركات هي –َ –َ –َ أو –َ –َ –َ، تحذف إحداها منعًا لتوالي ثلاث حركات، ومن ثم يصبح التركيب –َ –َ في المقطع المفتوح و –َ في المقطع المغلق.

٢ – كسرة همزة كسرة طويلة، أو كسرة طويلة همزة كسرة قصيرة: تحذف الهمزة وتلتقي ثلاث حركات، ثم تحذف إحداها فيصبح التركيب –ِ –ِ وفي المقطع المغلق –ِ

٣ – ضمة همزة وضمة طويلة: تحذف الهمزة فينتج التركيب –ُ –ُ –ُ: هناك اتجاهان،

---

١) حاييم رابين، اللهجات العربية الغربية القديمة، ترجمة الدكتور عبد الرحمن أيوب، الكويت ١٤٩/١٩٨٦ – ١٥٠. ويرى الدكتور رمضان عبد التواب أن الترجمة الدقيقة لعنوان الكتاب هي لهجات غرب الجزيرة العربية القديمة.

إما أن تنتج ضمة طويلة ـُ ـُ، وإما أن يحافظ على التركيب االسابق فينشأ صوت انتقالي فيصبح التركيب ـُ و ـُ ـُ، ثم يتحول إلى ـُ وو ـُ للمحافظة على وضع النبر الذي كان قائما قبل حذف الهمزة، ويبدو أن هذا الاتجاه قد حدث عند القبائل التي تقف على أواخر الكلمات بالتضعيف.

(ب) القسم الثاني: الحركتان اللتان من طبيعتين مختلفتين:

١ – فتحة طويلة همزة كسرة: – تحذف الهمزة وينشأ التركيب ـَ ـَ ـِ: – يحافظ على التركيب وينشأ صوت انتقالي فيصبح ـِ ـَ ي ـِ ثم يصبح ـَ ي ـِ و ـَ ي.

٢ – فتحة طويلة همزة ضمة: تحذف الهمزة وينشأ التركيب ـَ ـَ ـُ، يحافظ على التركيب وينشأ صوت مزدوج فيصبح التركيب ـَ ـَ و ـُ ثم يصبح ـَ و ـُ ـُ و.

٣ – كسرة طويلة همزة فتحة: تحذف الهمزة وينشأ التركيب ـِ ـِ ـَ: –

هناك اتجاهان:

الأول : يحافظ على التركيب وينشأ صوت انتقالي ـِ ـِ ي ـَ ويتحول إلى ـِ ي ـَ.

الثاني : يحافظ على التركيب وينشأ صوت انتقالي ـِ ـِ ي ـَ ويتحول إلى ـِ ي ي ـَ للمحافظة على موقع النبر الذي كان موجودا قبل حذف الهمزة.

٤ – كسرة طويلة همزة ضمة: – تحذف الهمزة وينشأ التركيب ـِ ـِ ـُ

وهناك اتجاهان: –

الأول : تتماثل الضمة مع الكسرتين فيصبح التركيب ـِ ـِ ـِ، ثم تحذف إحداها فيصبح التركيب ـِ ـِ

الثاني : تحذف الهمزة وتنشأ المجموعة ـِ ـِ ـُ، يحافظ على هذا التركيب فينشأ صوت انتقالي هو الياء فيصبح التركيب ـِ ـِ ي ـُ ثم تكرر الياء للمحافظة على موقع النبر فيصبح التركيب ـِ ـِ ي ي ـُ.

الخلاصة: –

من خلال عرض القوانين السابقة نستطيع أن نقول ما يلي:

١ – الحركات المتحدة الطابع تتحول إلى حركة طويلة بعد حذف الهمزة، فيما عدا

الضمتين مع الضمة فإنها قد لا تتحول إلى حركة طويلة لأنه لا توجد في العربية كلمة تنتهي بضمة طويلة في حين أنه توجد كلمة تنتهي بفتحة طويلة وبكسرة طويلة، الأولى هي الكلمات المقصورة والثانية هي الكلمات المنقوصة. ويبدو أن ذلك حدث أولاً عند القبائل التي تقف بالتضعيف على أواخر الكلمات.

٢ – الحركات المختلفة الطابع: تنقسم قسمين، قسم يبدأ بالفتحة الطويلة وينتهي إما بالكسرة أو الضمة، وقسم يبدأ بالكسرة وينتهي إما بالفتحة أو بالضمة، نلاحظ وجود اتجاهين هما: –

(أ) اتجاه يحافظ على الحركتين المختلفتين وينشأ صوت انتقالي هو الياء ثم يضاعف فينشأ التركيب – ِ ي ي – َ أو – ِ ي ي – ُ.

(ب) في تركيب – ِ ء – َ، بعد حذف الهمزة، تتماثل الفتحة مع الكسرة السابقة ثم يحذف إحداها فينتج التركيب – ِ – ِ.

في ضوء هذه القوانين نستطيع عرض الأحوال المختلفة كالآتي: –

(أ) الهمزة الواقعة بين فتحتين، إحداهما قصيرة والأخرى طويلة: تحذف الهمزة وتنشأ فتحة طويلة في مقطع مفتوح وتقصر في المقطع المغلق.

أمثلة:

مُنْشَآت   مُنُشَات

لا أَن   لَنْ

ما أحسنَ زيْدًا   مَحْسَنَ زيْدًا [1] .

ملحوظة: – ورد الفعل يَتَرّاَى لنا بعد حذف الهمزة يترايانا، وهذا الفعل لا يخضع للقاعدة الصوتية السابقة، وتفسيره كالآتي: –

صيغة يَتَرَائى على وزن يَتَفَاعَلُ من الماضي تَرَائى، والمجرد منه رَأَى، ووزن فَاعَل منه راءى يُرائي. وعند أهل الحجاز تصبح صيغة المضارعة يُرَاى واشتق منه الماضي رَاىَ، ومن ثم تكون صيغة تَفَاعَلَ منه تَرَاىَ، والمضارع منه يَتَرَاىَ. وهذه الصيغة التي معنا وهي يَتَراىَ لنا، ثم حذفت اللام الجارة ولحقت (نا) بالفعل لتكون في محل نصب على نزع الخافض، ومن ثم تنتج الصيغة يترايانا [2] .

١) شرح الشافية ٣/٣٦.

٢) رابين / ٢٤٨.

(ب) الهمزة الواقعة بين كسرة قصيرة وكسرة طويلة

تحذف الهمزة وتنشأ كسرة طويلة في المقطع المفتوح وتقصر في المغلق نحو:

خَاطِئِين خَاطِينَ

جبرئيل جبريل

يَرْمِي إِخْوَانَهُ يَرْمِ خْوَانَهُ

وهناك اتجاه آخر هو المحافظة على الكسرة الطويلة والقصيرة والفصل بينهما بالياء فنقول في خاطئين خاطِيين Xatiyiina

(جـ) الهمزة الواقعة بين ضمة قصيرة وأخرى طويلة:

تحذف وتنشأ ضمة طويلة

رءوس رُوس

(د) الهمزة الواقعة بين فتحة طويلة وكسرة قصيرة:

هناك ثلاثة اتجاهات:

الأول: تحذف وتنشأ فتحة طويلة في المقطع المفتوح نحو:

سائل سايل سال وقرأ بها نافع وابن عامر في المعارج / ١ (١) .

جائر جاير جارٍ

مسائل مسايل مسال

رائد رايد راد وتنسب إلى هذيل (٢) .

الثاني: تحذف وتنشأ المجموعة –َ –َ –ِ ، فينشأ صوت انتقالي بعد تقصير الحركة الطويلة فيصبح التركيب –َ يـ –ِ ثم يتحول إلى الصوت المزدوج –َ يـ.

أمثلة:

سائل سايل سَيِل سَيْل. وقد قرأ ابن عباس (٣) بهذه الصيغة في المعارج / ١.

---

١) التيسير / ٢١٤.

٢) جاء في اللسان في مادة: ر. و. د ١٨٧/٢: « وفي شعر هذيل: رادهم رائدهم، ونحو هذا كثير في لغتها، فإما أن يكون فاعلا ذهبت عينه، وإما أن يكون فعلاً ».

وهذا يعني أن صيغة فاعل من الأجوف قد تصبح بعد حذف الهمزة على وزن فعل كما يقول ابن منظور، وأرى أنها تكون على وزن فعل مراعاة لكسرة اسم الفاعل. ثم تعاقب الكسرة فتصبح فتحة ومن ثم تنشأ صيغة فعل.

٣) جاء في المحتسب: قرأ سال سيل ابن عباس. قال أبو الفتح: السيل هنا: الماء السائل، وأصله المصدر من قولك: سال الماء سيلا، إلا أنه أوقع على الفاعل، كقوله: (إن أصبح ماؤكم غورا) (الملك – ٣٠) أي: غائرا

يؤكد ذلك عندك ما أنشدناه أبو علي من قوله:

فليتك حال البحر دونك كله *** فكنت لقى تجري عليك السوائل

الاتجاه الثالث: يُضَعِّف الياء. من ذلك قراءة عيسى الثقفي (سَيِّغا للشاربين) (النحل: ٦٦) [١] .

(هــ) **الهمزة الواقعة بين فتحة وضمة طويلة:** تحذف وينشأ صوت انتقالي نحو (يَوُوده) في قراءة ورش [٢] بدلا من يَؤُوده.

(و) **الهمزة الواقعة بين فتحة طويلة وضمة طويلة:** تحذف وينشأ صوت انتقالي نحو يُرَاءُون يُرَاوُون. (النساء: ١٤٢) وقد وردت هذه الصيغة في قراءة ابن عباس.

(ي) **الهمزة الواقعة بين كسرة وضمة طويلة:** هناك اتجاهان:

الأول: يُحافظ على الحركات، وينشأ المجموعة ـِ ـُ ـُ وينشأ صوت انتقالي هو الياء نحو ﴿ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾ [٣] ومُسْتَهْزِيُونَ، ويرى الأخفش أن الهمزة المضمومة المسبوقة بالكسرة تُبدل ياء، ويميل حمزة كما يقول الداني [٤] إلى إبدال الهمزة في مثل هذا الموقع ياءً إذا كُتبت الهمزة في المصحف على صورة الياء نحو أُنَبِّئُكُم (آل عمران / ١٥) و ﴿ سَنُقْرِئُكَ ﴾ [٥] ويرى الرضي أن قلب الهمزة ياء محضة هنا في مذهب الأخفش هو ما يُطلق الصرفيون عليه حالة بَيْنَ بين البعيد وأنه قاس هذه الحالة على مِئة، يقول الرضي: « وعند الأخفش تُسَهّل السبعة (أي الهمزة المضمومة والمكسورة وقبل كل واحدة منهما ثلاث حركات والهمزة المفتوحة المسبوقة بالفتحة) بين بين المشهور، إلا اثنتين منها: المضمومة المكسورَ ما قبلها كالمستهزئون، والمكسورة المضموم ما قبلها كَسُئِلَ، قال: تقلب الأولى ياءً محضة والثانية واوًا محضة؛ إذ لو سُهِّلَتا لكانت الأولى كالواو الساكنة، ولا تجيء بعد الكسرة، والثانية كالياء الساكنة، ولا تجيء بعد الضمة، كما لا تجيء الألف بعد الضمة والكسرة، وهذا الذي ذهب إليه قياسًا على مُؤَجَّل ومئة [٦] .

الثاني تسقط الهمزة وتنشأ المجموعة ـِ ـُ ـُ، تتماثل حركة الكسرة مع الضمتين التاليتين فيصبح التركيب ـُ ـُ ـُ، وتسقط حركة الضمة الأولى منعًا لتوالي ثلاثة عناصر متماثلة فيصبح التركيب ـُ ـُ.

قال أبو علي: فتكسيره سيلا على ما يكسر عليه سائل وهو قولك السوائل يشهد بما ذكرناه. المحتسب ٢/٣٣٠).

وأرى كما اتضح من القوانين الصوتية السابقة أن صيغة فاعل من الأجوف تحولت إلى فعل بعد حذف الهمزة، بدليل أنها تجمع على مفاعل، كما يجمع فاعل تماما. وتشابهت فعل عندما تكون ناشئة عن فاعل مع فعل عندما تكون مصدرا ولكن أصل كل منهما مخالف.

١) اللهجات العربية في القراءات القرآنية / ١٠٨.

٢) التيسير / ٣٥.

٣) سورة البقرة /١٤.

٤) التيسير / ٤١.

٥) سورة الأعلى /٦. نفسه / ٤٨.

٦) شرح الشافية ٤٦/٣.

أمثلة:

مُسْتَهْزِئُون مُسْتَهْزِ ـ ـِ ـ ـُ ـ ـُ نَ مُستَهْزُ ـ ـُ ـ ـُ نَ مُسْتَهْزُون، وقد قرأ بهذه الصيغة أبو جعفر يزيد بن القعقاع [1] .

وبالمثل الصَّابئون والصابُون في قراءة أبي جعفر (المائدة: ٦٩) وكذلك الخاطئون والخاطون (الحاقة / ٣٧).

ثانيًا: الاتجاه الثاني:

تحذف الهمزة مع الإبقاء على الحركتين كما هما فتنشأ سكتة iatus بعد نطق الحركة الأولى، معنى ذلك أنه ينشأ مقطع ذو قمتين، وتنبر الحركة الثانية لأنها كانت ضعيفة النبر عند وجود الهمزة لوقوعها بعد الحركة المنبورة مباشرة، هذا بالإضافة إلى وقوع النبر على الحركة الأولى، ومن ثم يسمى النبر هنا نبرًا ذا قمتين [2] .

لشرح ذلك نقول إن الفعل سَأَلَ فعل ينتمي إلى العربية الشرقية، أو بتعبير آخر إلى تميم، ويقع النبر فيه على المقطع / سَ / وعند أهل الحجاز ستحذف الهمزة ويحتفظ بالحركتين كما هما دون دمج. معنى هذا أن الناطق الحجازي عندما يحافظ على الحركتين بعد حذف الهمزة سيتوقف بعد نطق المقطع / سَ / ثم يستأنف النطق مرة ثانية، فيظهر صوت شبيه بالهمزة الضعيفة، يقول ابن يعيش في وصف هذه الهمزة: « وأما إذا كانت الهمزة متحركة متحركًا ما قبلها وأريد تخفيفها، فحكمها أن تُجعل بين بين، أي بين مخرج الهمزة وبين مخرج الحرف الذي منه حركة الهمزة، وهذا القياس في كل همزة متحركة لأن فيه تخفيفًا للهمزة بإضعاف الصوت وتليينه وتقريبه من الحرف الساكن مع بقية من آثار الهمزة ليكون ذلك دليلاً على أن أصله الهمزة » [3] .

يفهم من كلام ابن يعيش السابق أن همزة بين بين لا تمثل الوقفة الحنجرية أو التردد الحنجري كما يقول علماء الأصوات الآلية ولكنها تمثل آثارًا للهمزة، أي أنها تمثل شهقة صدرية، وهذا يتطلب من الناطق الحجازي أن ينبر حركة الهمزة إلى جانب نبر حركة السين، وهذا هو النبر ذو القمتين، ويقع على مقطع ذي قمتين أيضًا. وهذا يعني صوتيًّا أن الحجازيين تفادوا إدماج الحركتين، وأرى أن ذلك للاقتراب من الفصحى

---

١) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر ٣٩٧/١.

٢) رابين / ٢٤٨.

٣) ابن يعيش، شرح المفصل ١١١/٩ – ١١٢.

التي ساد فيها الهمز، وأصبح فونيمًا من فونيماتها. وبذا يكون هذا من باب زيادة التفصح Correctness. Over ويسمي النحاة هذه الهمزة بين بين، قال سيبويه في وصفها: « اعلم أن كل همزة مفتوحة كانت قبلها فتحة فإنك تجعلها إذا أردت تخفيفها بين الهمزة والألف الساكنة، وتكون بزنتها محققة، غير أنك تُضعف الصوت ولا تتمه، لأنك تقربها من هذه الألف وذلك قولك: سال [1] في لغة أهل الحجاز، إذا لم تحقق كما يحقق بنو تميم [2] ويقول السيرافي شارحًا كلام سيبويه السابق: « ومعنى قولنا: همزة بين بين في هذا الموضع وفي كل موضع يرد بعده من الهمز أن تجعلها من مخرج الهمزة ومخرج الحرف الذي منه حركة الهمزة، فإذا كانت مفتوحة جعلناها متوسطة في إخراجها بين الهمزة والألف، لأن الفتحة من الألف، من ذلك قولك سال إذا خففنا سأل، وإذا كانت مضمومة فجعلناها بين بين أخرجناها متوسطة بين الهمزة والواو كقولنا لَوُمَ، وإذا كانت مكسورة جعلناها بين الياء والهمزة » [3] .

ويرى البصريون أن الحركة التي بعد الهمزة تختلس، ويرى الكوفيون أن الهمزة تسكن، واحتج على تحريكها سيبويه، وهي أنها تُسهل في الشعر وبعدها ساكن في الموضع الذي لو اجتمع فيه ساكنان لانكسر البيت، كقول الأعشى:

أأن رَأَتْ رَجُـــــــلاً أعـــــشـــى أَضَـــــرَّ بـــــه   رَيْــــــبُ الزَّمـــــانِ وَدَهْــــرٌ مُفْـــــسِدٌ خَبِـــــلُ

فالنون ساكنة وقبلها همزة مخففة بين بين، فعلم أنها متحركة، لاستحالة التقاء الساكنين في هذا الموضع، وهذا لأن الهمزة إنما جعلت بين بين كراهيةً لاجتماع الهمزتين؛ لأنهم يستثقلون ذلك.

وقال الكوفيون إنها ساكنة، بدليل أنه لا يجوز أن تقع مبتدأةً، ولو كانت متحركة لجاز أن تقع مبتدأة، فلما امتنع الابتداء بها دلَّ على أنها ساكنة لأن الساكن لا يُبتدأُ به [4] .

وكما اتضح من التحليل الصوتي الذي قدَّمته لهمزة بين بين فإني أؤيد رأي البصريين لأن همزة بين بين تساعد على بقاء الحركتين دون اندماج، ومن ثم تكون بمثابة انزلاق قصير Glide, Short وأرى أن هذا الوصف ينطبق تمامًا على صور

---

١) الرمز المستخدم لهمزة بين بين هو –.

٢) الكتاب ٥٤١/٣ – ٥٤٢.

٣) الكتاب ٥٤٣/٣ – هـ٢.

٤) ابن الأنباري، الإنصاف ٧٢٩/٢ – ٧٣٠م ١٠٥.

الإسبكتوجراف للهمزة الواقعة بين حركتين والتي وصفها الدكتور سلمان العاني بأنها انزلاق قصير تبدأ بها معالم الحركات التي تتلوها [١] ورأى أن همزة بين بين تكون مجهورة لوقوعها بين حركتين، وهذا يعني أن الوترين الصوتيين حال النطق بها لن ينطبقا ثم ينفجرا، أي أنها لن تكون احتباسية، يؤكد هذا أن الدكتور تمام حسان وصف هذه الهمزة بأنها خفقة صدرية تكون بعد ألف أو بعد حركة، فتصير في النطق مجرد خفقة صدرية لا يصاحبها إقفال للأوتار الصوتية [٢] واستنتج من ذلك أنها مجهورة [٣] .

دراسة الأحوال المختلفة لهمزة بين بين

(أ) بين حركتين مثلين:

بين فتحتين: سَأَلَ   سَالَ

بين كسرتين: خاطئين   خاطِيِنَ

بين ضمتين: هذا درهمُ أُختِك   هذا درهمُ اخْتِكَ

(ب) بين حركتين مختلفتين في الطابع

إذا كانت الهمزة مكسورة وقبلها فتحة   سَئِمَ   سَــِمَ

أو قبلها ضمة نحو سُئِل   سُــِل

إذا كانت الهمزة مضمومة وقبلها فتحة نحو لَؤُم   لَوُمَ، أو قبلها كسرة نحو يستهزئُ   يستهزيُ.

٤ : ٢ الهمزة في طرف الكلمة .

سندرس الهمزة في طرف الكلمة في ضوء الأسس الآتية:

١ – الهمزة المتحركة المسبوقة بساكن.

٢ – الهمزة الساكنة المسبوقة بمتحرك.

٣ – الهمزة بين حركتين.

٤ : ٢ : ١ الهمزة المتحركة المسبوقة بساكن... هناك عدة اتجاهات:

الأول: تنقل حركة الهمزة إلى الساكن قبلها ثم تحذف نحو مِلْءٌ مِلٌ

---

١) د. سلمان العاني / ٩٥.

٢) العربية معناها ومبناها / ٥٣.

٣) د. تمام حسان، مناهج البحث في اللغة / ٩٧.

وفي حالة الوقف يوقف إما بالسكون أو بالروم أو بالتضعيف. ونحو خبْءٌ وخَبٌ، ومَرْءٌ ومَرٌ، ونحو شَيْءٌ وشَيٌ، وسَوْءٌ وسَوٌ وفي حالة الوقف يوقف بالسكون أو بالتضعيف، فيقال شَيْ وسَوْ أو شَيّ وسَوّ. وجاء في شرح الشافية أن بعض العرب يقول في الوصل: سَوٌّ، من باب حمل الوصل على الوقف [1] .

الثاني: تنقل حركة الإعراب إلى الساكن قبلها، ثم تحذف الهمزة وتطال حركة الإعراب لوقوعها في مقطع مفتوح:

هذا الوَثْءُ الوَثُو

هذا الرِّدْءُ الرِّدُو

هذا البَطْءُ البُطُو

من الوَثْءِ الوثِي

من الرِّدْءِ الرِّدِي

من البُطْءِ البُطِي

رأيت الوَثْأَ الوَثَا

الردءَ الرِّدَا

البُطْءَ البُطَا

وأجاز الكوفيون هذا الاتجاه، وكذا أبو زيد من البصريين، وقالوا: يجوز قلب الهمزة حرف علة.

الثالث: تحرك عين الكلمة بحركة مجانسة لحركة الفاء، ثم تسقط الهمزة وتطال حركة العين:

بُطْءٌ بُطُوء بُطُو

رِدْءٌ رِدِئ رِدِى

وَثْءٌ وَثَءٌ وَثَا

٤ : ٢ : ٢ الهمزة الساكنة المسبوقة بمتحرك: تسقط الهمزة وتطال الحركة السابقة.

أَكْمُوء أكْمُو

١) شرح الشافية ٣/ ٣٥ – ٣٦.

خَطَأٌ خطا

أَهْنِئْ أَهْنِى

لم يَرْفُؤ يَرْفُو

لم يَخْبِئ يَخْبِي

لم يَقْرَأْ يَقْرَا

لم يُكافِئ يُكافِي

يقول جان كانتينو: إن الفعل المهموز اللام في صيغة المضارع المجزوم عندما سُهِّلَتْ همزته عومل معاملة الناقص، فاشتق منه ماضٍ جديد حملاً على الناقص في الماضي، وهكذا نشأ من يرفو رفا ومن يخبى خبا ومن يُكافي كافى، ومن ثم نستطيع تفسير وجود عدد كبير من الصيغ المزدوجة مثل كَفَأ وكَفَى بنفس المعنى، أجزأ وأجزى، غبأ وغبى بمعنى هَيَّأ ورَتَّب [1] وأورد ابن مالك في كتابه شرح النظم الأوجز في ما يهمز ولا يهمز طائفةً من هذه الصيغ المزدوجة، من ذلك: أرجَأت الأمر وأرجيته: أخرته، وأَوْمَأْت إليه وأَمَيْتُ إليه: أشرتُ، أرفأَ فلان إلى فلان، بهمز وبلا همز، جنح إليه. استدفأ واستدفى. ادَّرَأَ للصيد وادَّرَى: إذا اتخذ بعيرًا أو غيره سترةً ليدنو منه الصيد فيتمكن من رميه. استهزأ واستهزى. توضَّأ وتوضَّى. حَشَأْتُه وحَشَوْتُه. إذا أصبت حشاه. حَبْطَأَ وحَبْطى [2] .

٤: ٢: ٣ الهمزة بين حركتين:

٤: ٢: ٣: ١ الهمزة الواقعة بين حركتين قصيرتين:

أولاً : الهمزة الواقعة بين حركتين قصيرتين متفقتين في الطابع.

تحذف الهمزة وتنشأ حركة طويلة من مجموع الحركتين القصيرتين، نحو رَفَأَ وَرَفَا، وَمِنْسَأَةٌ ومِنْساةٌ.

ثانيًا : الهمزة الواقعة بين حركتين قصيرتين غير متفقتين في الطابع (الهمزة الواقعة بين فتحة وضمة الإعراب: تحذف الهمزة وتنشأ المجموعة –َ –ُ، فينشأ صوت انتقالي في حالة الوصل، وصوت مزدوج في حالة الوقف –َ و –ُ، –َ و، نحو هذا الكَلأُ هَذَا الكَلَوُ هذا الكَلَوْ.

---

١) جان كانتينو / ١٣٠.

٢) شرح النظم الأوجز في ما يهمز وما لا يهمز للإمام محمد بن عبد الله بن مالك، تحقيق د. علي حسين البواب. الرياض / ١٤٠٥هـ / ١٣١ – ١٣٧.

٢ :٣ :٢ :٤ الهمزة الواقعة بين حركتين، إحداهما قصيرة والأخرى طويلة:

وقوع الهمزة بين فتحة طويلة وأخرى قصيرة: تحذف الهمزة وتنتج المجموعة –َ –َ × –َ وتتحول إلى –َ –َ منعًا لتوالي ثلاث حركات نحو جَاءَ جا، ساءَ سا، شَاءَ شا، دُعَاءً دُعَا، عَشَاءً عَشَا.

٤ : ٢: ٣: ٣ الهمزة الواقعة بين حركتين طويلتين:

أولاً : وقوع الهمزة بين فتحة طويلة وكسرة طويلة:

تحذف الهمزة وتنتج المجموعة –َ –َ × –ِ –ِ وينشأ صوت انتقالي هو الياء، ويصبح التركيب –َ –َ يـــ –ِ –ِ ثم تحذف الكسرتان لتكوين المزدوج –َ –َ ي الذي يتحول إلى –َ ي نحو: شُرَكائي شُرَكايِي شُرَكَايْ شُرَكَيْ

اللائى اللايي اللاي اللَّيْ.

ثانيًا : وقوع الهمزة بين فتحة طويلة طويلة وضمة: تسقط الهمزة وتنتج المجموعة –َ –َ × –ُ وينشأ الصوت المزدوج –َ –َ و، ثم تقصر الفتحة الطويلة فتصبح –َ و.

مثال: الجمع من حِدْأة هو حِدَاءٌ، وعندما تُحذف الهمزة تصبح حِدَاوُ، ثم يتحول التركيب إلى حِدَاو ثم إلى حِدَوْ. روي عن ابن عباس أنه قال: « لا بأْس بقتل الحِدَوْ والأَفْعَوُ للمحرم، وكأنها لغة في الحِدَوْ » [١] .

ثالثًا : وقوع الهمزة بين كسرة طويلة وفتحة: هناك اتجاهان:

الأول : تحذف الهمزة وتنشأ المجموعة –ِ –ِ × –َ وتقصر الحركة الطويلة وينشأ صوت انتقالي هو الياء ومن ثم يصبح التركيب –ِ يـــ –َ نحو لن يَجيَكَ.

الثاني : تحذف الهمزة وتنشأ المجموعة –ِ –ِ × –َ تقصر الحركة الطويلة وينشأ صوت انتقالي هو الياء ثم يصبح التركيب –َ يـــ –َ ثم يُعَوَّض عن حذف الهمزة بالتضعيف –ِ ي ي –َ ويحدث هذا في صيغة فعيلة نحو خطيئة وخَطِيَّة، مشيئة ومَشِيَّة.

والفرق بين هذه الحالة والحالة السابقة هو أنه في الحالة السابقة انتقل النبر إلى الخلف، أي إلى حرف المضارعة، أما في هذه الحالة فالنبر لم ينتقل، والتضعيف هنا ناتج عن الضغط النبري، ويسميه الدكتور عبد الصبور شاهين بنبر التوتر [٢] .

---

١) اللسان مادة ج. د. ء.

٢) د. عبد الصبور شاهين، القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث / ١٠٩.

رابعًا : وقوع الهمزة بين كسرة طويلة وضمة: هناك اتجاهان:

الأول : تحذف الهمزة وتنشأ المجموعة – ِ – ِ × – ُ، وتتماثل الضمة مع الكسرة السابقة فتصبح المجموعة – َ – ِ × – ِ، ثم تحذف إحداها منعا لتوالي ثلاث حركات متحدة الطابع، فيصبح التركيب – ِ – ِ نحو يَجِيئُك ويَجِيكَ ويَسُوؤُكَ ويَسُوكَ، وهنا انتقلت النبرة إلى الخلف ووقعت على حرف المضارعة.

الثاني : تحذف الهمزة وتنشأ المجموعة – ِ – ِ ي – ُ وتقع النبرة على المقطع ي – ُ ومن ثم لا تتماثل الضمة وتحذف. كما في الحالة السابقة إحدى الكسرتين وتضعف الياء ومن ثم يصبح التركيب – ِ ي ي – ُ نحو نَبِيءٌ ونبيٌّ.

خامسًا : وقوع الهمزة بين ضمة طويلة وضمة: تحذف الهمزة وتنشأ المجموعة – ُ – ُ × – ُ، ينشأ صوت انتقالي هو الواو – ُ – ُ و – ُ ثم يحدث تضعيف – ُ و و – ُ نحو مَقْرِوءَةٌ مَقْرُوَّةٌ.

٥: قلب الهمزة واوًا :

قد تقلب الهمزة واوًا نحو أَكَّدَ وَوَكَّدَ، أأْصَدَ (اَصَدَ) وأَوْصَدَ وأأْكَفَ (اَكَفَ) وَأَوْكَفَ.

هذا النوع من القلب شائع في الأفعال. ويرجع حدوث هذا القلب إلى صيغة المضارع حيث تقع فيه الهمزة بين ضمة وفتحة نحو يُؤَكِّدُ، ثم تحذف الهمزة، وينشأ صوت مزدوج هو الواو فتصبح الصيغة يُوَكِّدُ، وتشيع الواو حتى تنتقل إلى صيغة الماضي فيقال وَكَّدَ.

ومن ذلك يُؤْصِدُ يُوصِدُ أَوْصَدَ. ويُؤْكِفُ ويُوكِف وأَوْكَفَ.

يُنسب هذا القلب إلى أهل اليمن، فنُسب إليهم أنهم قالوا: يُؤَاتي وَيُوَاتي وَوَاتى.

وعلى قياس هذه الصيغة قيل واخيتُ في آخيت وواسى في آسى وتَوَخَّر في تَأَخَّرَ واتْفَوَّلَ في تَفَأَّل. وتنسب هذه الصيغ إلى بعض أهل طيئ [1] .

٦: قلب الواو والياء والألف همزة في لغة أهل الحجاز :

أوضحت في بداية هذا البحث أن الهمزة ليست من فونيمات لغة الحجازيين، إلاَّ

---

١) د. رمضان عبد التواب، بحوث ومقالات في اللغة. القاهرة ٢٣٢/١٨٨٢.

أنه لما ظهرت الفُصحى ساد فيها الهمز، وأصبح فونيمًا من فونيماتها، ومن ثم عمل الحجازيون على الاقتراب من الفصحى، فحاولوا نطق الهمز، وكانت الطريقة التي لجأوا إليها هي الضغط على الحركة (نبر الحركة) فيؤدي هذا إلى تقسيمها قسمين، سواء أكانت حركة طويلة أو حركة مزدوجة، وفي هذه الحالة يُنطق الجزء الثاني مستقلاً عن الأول، وهذا يؤدي إلى حدوث سكتة بعد الانتهاء من نطق الجزء الأول، وهذا يؤدي إلى ظهور صوت شبيه بالهمزة الضعيفة، ولكن ليست له خصائص الوقفة الحنجرية أو التردد الحنجري، وهذا هو ما يسمى بزيادة التفصح، وذلك أنهم يضعون الهمز في غير مواضعه إذا قورنت الصيغ الحجازية بالصيغ التميمية، ومواضع هذه الهمزة كما يلي:

٦: ١ الواو المتبوعة بالضمة قصيرة كانت أو طويلة:

٦: ١: ١ في أول الكلمة

هذا التتابع يؤدي إلى الثقل لأنه يصعب على الإنسان أن ينطق عنصرين صوتيين مثلين في وقت واحد من هنا فأهل هذيل نطقوا الواو المضمومة كما لو كانت ضمة فقط فأسقطوا الواو، ويصعب نطق الضم، وأدى نبرها إلى نطقها محققة أي مسبوقة بصويت شبيه بالهمزة، نحو: وُجُوه وَأُجوه، وُسَادة وَأُوسادة، وُشك أُشك. وُدٌّ وأد. وُلِدَ أُلِدَ. وُعِدَ وأُعِدَ وُقِّتَتْ وَأُقِّتَتْ.

يقول سيبويه: « اعلم أن هذه الواو إذا كانت مضمومة فأنت بالخيار، إن شئت تركتها على حالها، وإن شئت أبدلت الهمزة في مكانها، وذلك نحو قولهم في وُلِدَ أُلِدَ وفي وُجوه أُجوه. وإنما كرهوا الواو حيث صارت فيها ضمة كما يكرهون الواوين فيهمزون نحو قَوُول، وقَؤُول، مَؤُونَة ومَؤُونَة. وأما الذين لم يهمزوا فإنهم تركوا الحرف على أصله، كما يقولون قَوُول، ومع ذلك أن هذه الواو ضعيفة تحذف وتبدل، فأرادوا أن يضعوا مكانها حرفا أجلد منها، ولما كانوا يُبدلونها وهي مفتوحة في مثل وَناة وَأَناة، كانوا في هذا أجدر أن يبدلوا حيث دخله ما يستثقلون فصار الإبدال فيه مطردًا، حيث كان البدل يدخل فيما هو أخفُّ منه » [1] .

وقد شرح ابن يعيش نص سيبويه السابق فقال: «... وذلك أن الضم يجري

١) الكتاب ٤/٣٣١.

عندهم مجرى الواو والكسرة مجرى الياء الصغيرة والفتحة مجرى الألف، لأن معدهما واحد، ويسمون الضمة الواو الصغيرة، والكسرة الياء الصغيرة، والفتحة الألف الصغيرة، فلما كان بين الحركات والحروف هذه المناسبة أجروا الواو والفتحة والضمة مجرى الواوين المجتمعين، فلما كان اجتماع الواوين يوجب الهمزة، نحو واصلة وأواصل – على ما تقدم. كان اجتماع الواو مع الضمة يبيح ذلك ويجيزه من غير وجوبه، حَطًّا لدرجة الفرع على الأصل » (١) .

ويرى هنري فليش أن العربية تكره النطق بالواو مع حركة من جنسها، ومن ثم تبدل الواو همزة (٢) .

٦: ١: ٢ الواو المتبوعة بالضمة في وسط الكلمة:

ويحدث هذا في الصيغ الآتية:

(أ) صيغة جمع التكسير على أَفْعُل من الأجوف على وزن فَعْل أو فُعْل.

أمثلة:

دَوْر أدْوُر أَدْؤُر

نُور أَنُوُر أَنْؤُر

يقول النحاة: استثقلت الضمة على الواو فأبدلت همزة، وأرى أن الضمة والواو وقعتا في بداية مقطع بعد مقطع منبور، ومن ثم ضعف نطق الواو المتبوعة بالضمة فحذفت الواو ونطقت محققة أي مسبوقة بالهمز.

(**ب**) الواو المتبوعة بالضمة الطويلة في وسط الكلمة: يحدث هذا في صيغة فُعُول نحو سَوْق سُوُوق سُؤُوق. وفي صيغة فَعُول نحو قَوُول وقَؤُول.

٦: ٢ الواو المتبوعة بالكسرة:

نحو وِشاح وإِشاح – وِعاء وَإِعاء – وِلاد وإِلاد – وِفَاد وإِفاد – وِضَاء وَإِضاء. وِرْث وَإِرْث. وِسَادة وَإِسَادَة. وِفَادة وَإِفَادة.

يقول سيبويه: « ولكن ناسًا من العرب يجرون الواو إذا كانت مكسورةً مجرى

١) في معاني القرآن للفراء ورد قول الفراء: وسمعت امرأة من طيئ، ويقول د. رمضان عبد التواب: إن الصواب طيئ (معاني القرآن / ٤٥٩. وبحوث ومقالات في اللغة / ٤٣٢).

٢) ابن جني، سر صناعة الإعراب ٦٩/١ – ٨٣.

المضمومة، فيهمزون الواو المكسورة إذ كانت أولاً، كرهوا الكسرة فيها، كما استثقل في يَيْجَلُ وسَيِّد وأشباه ذلك »[1] .

٦: ٣ الواو المتبوعة بالفتحة:

نحو وَناة وأناة – وَحَدٌ وَأَحَدٌ – وَسْمَاء وَأَسماء – وفي أسنانه يَلل وَأَلل – يديه وأديه – يرقَان وَأَرَقَان – وَوَاعد وَأُوَاعِد. وواصل وَأُوَاصل. ويبدو أن السبب في هذا القلب هو حمل الواو المفتوحة على المضمومة والمكسورة.

٦: ٤ تحول المقطع المزدوج –َ يــ إلى –َ –َ (فتحة طويلة) ثم إلى –َ ء.

أمثلة:

رَثَيْتُ زوجي رَثَاتُ رَثَأْتُ

لَبَّيْتُ لَبَّاتُ لَبَّأْتُ

حَلَّيْتُ حلاَّت حَلاَّْتُ

استنشَيْتُ استنشَاتُ استنشَأْتُ

حُبْلَيْ حُبْلَى حُبْلأ

يُعزى الهمز في هذه الحالة إلى قبيلة غنَى. ويطلق اللغويون العرب على الهمز في هذه الحالة بهمزة التوهم. روى الفراء عن بعض العرب أنهم يهمزون ما لا همز فيه إذا ضَارَع المهموز. قال: وسمعت امرأةً من غنًى[2] تقول رَثَأْتُ زوجي بأبيات، كأنها لما سمعت رَثَأْتُ اللبن ذهبت إلى أن مرثية الميت منها. قال: ويقولون: لَبَّأْتُ بالحج وحَلأْت السَّويق، فيغلطون لأن حلأْتُ يقال في دفع العطشان من الماء، ولبَّأْت يذهب بها إلى اللبأ. وقالوا: استنشأْتُ الريح والصواب استنشيْتُ الريح، ذهبوا إلى قولهم: نَشَأَ السحابُ.

١) نفسه ١/٧٣.

٢) اللسان ١/١٧ – ١٨.

قال أبو العباس أحمد بن يحيى فيمن همز ما ليس بمهموز:

وكُنْـــتُ أَرَجِّـــي بئـــر نعمـــان، حـــائرا فَلَـــــوَّ أ بـــــالعينين والأنـــــف حـــائرٌ

أراد: لَوَّى، فهمز.

كما قال:

كَمُـــشْتَرِيٍّ بالحمـــد مـــا لا يَـــضِيرُهُ

قال أبو العباس: هذه لغة من يهمز ما ليس بمهموز [1] .

٦: ٥ تحول المجموعة –َ و – إلى –َ –َ – ثم إلى –َ –َ ء –

نحو رَجُلٌ مَوِلٌ وَمَئِلٌ إذا كان كثير المال. يقول ابن جني: إن الواو هنا قلبت ألفًا لتحركها وانفتاح ما قبلها، فلما احتاج إلى حركة الألف حرَّكها بمثل الكسرة التي كانت في الواو التي هي أصل الألف.

٦: ٦ تحول الفتحة الطويلة في المقطع المغلق إلى مقطعين ، فالمقطع الذي يتكون من ص ح ح ص يتحول إلى مقطعين أحدهما ص ح والآخر ص ح ص نحو دَابَّة وَدَأَبَّة – شابَّة وَشَأَبَّة – جَانٌّ وجَأَنٌّ. ونحو قراءة أيوب السختياني (ولا الضَّأْلِّين) (الفاتحة / ٧) – احمارَّ واحْمَأَرَّ. زامَّها وَزَأَمَّها – اشْعالَّ واشْعَأَلَّ – ابياضَّ وابْيَأَضَّ.

قال الشاعر:

يَـــا عَجَبَـــا لقـــد رَأَيْـــتُ عَجَبَـــا حمَـــــارَ قَبَّـــانَ يـــسوقُ أَرْنَبَـــا

خاطِمَهـــا زَأَمَّهَـــا أَنْ تَـــذْهَبَا

يريد: زامَّها.

وقال آخر:

وبعـــد انْتُهَـــاض الـــشَّيْبِ مـــن كُـــلِّ جانِـــبٍ علـــى لُمَّتِـــي حَـــتَّى اشْـــعَأَلَّ بَهيمُهـــا

يريد: اشْعَالَّ.

وقال دُكين:

راكـــــدةٌ مِخْلاتُـــــه ومَحْلَبُـــــهُ وَجُلُـــــهُ حتـــــى ابْيَـــــأَضَّ قلبيـــــهُ

يريد: ابْيَاضَّ

١) الخصائص ١٤٧/٣ والمحتسب ٤٦/١ – ٤٧.

وقال كُثيِّر:

ولـــــــلأرض: أمــــــا ســـــــودها فَتَجلَّـــــــت بَيَاضًـــــــا، وأمـــــا بِيـــــضُها فادهَأَمَّـــــتِ

يريد ادهامَّ [1] .

آراء العلماء:

١ – أبو زيد:

يرى أبو زيد أن ذلك يرجع إلى إسكان الحرفين معًا. وأيد الأزهري هذا الرأي بقوله: إنَّ زيادة الهمز يرجع إلى تفادي اجتماع الساكنين [2] .

٢ – ابن جني: يقول: « وَأَنا أرى عنهم من همز الألف الساكنة في بَأز وسأق وتَأبَل ونحو ذلك إنما هو عن تطرق وصنعة، وليس اعتباطًا هكذا من غير مُسكة. وذلك أنه قد ثبت عندنا من عِدَّة أوجه أن الحركة إذا جاورت الحرف الساكن فكثيرًا ما تجريها العرب مجراها فيه، فيصير لجواره إياها كأنه مُحرَّك بها. فإذا كان كذلك فكأن فتحة باء باز إنما هي في نفس الألف. فالألف لذلك وعلى هذا التزيل كأنها مُحَرَّكَةٌ، وإذا تحركت الألف انقلبت همزة. من ذلك قراءة أيوب السختياني: (غير المغضوب عليهم ولا الضَّأَلِّين) [3] .

٣ – نولدكه: يرى نولدكه أن النثر يسمح بحركة طويلة قبل صامت مُضَعَّف نحو احمارُّ وشَابَّة على حين لا يسمح الشعر بهذه المقاطع الطويلة، ويتخلص الشعر من ذلك بإلغاء التضعيف، نحو ذَارَت في ذارَّتْ والمظالى في المظالّ، أو أن تقسم الحركة الطويلة إلى حركتين قصيرتين مفصولتين بالهمزة نحو احمارّ واحمأرَّ. وهذا ما حدث لصيغة افعال عندما تحولت إلى افْعَأَلَّ. ويتخلص منه أيضًا بتقصير الحركة الطويلة نحو احمارَّ واحمرَّ [4] .

يبدو أن نولدكه متأثر في هذا بما قاله اللغويون العرب، فقد جاء في اللسان: « وقد احْمَرَّ الشيءُ واحمارَّ بمعنًى. وكل افْعَلَّ من هذا الضرب فمحذوف من افْعَأَلَّ وافعلَّ فيه أكثر لخفته [5] .

٤ – فليش: يقول فليش: « كشف لنا السلوك المقطعي عن وجود ثلاثة نماذج

١) رابين / ٢٢٩.

٢) اللسان مادة ج. م. ر.

٣) فليش / ٤٤.

٤) الكتاب ٣٣١/٤.

٥) شرح المفصل لابن يعيش ١١/١٠ – ١٢.

من المقاطع: صامت + مصوت قصير: مقطع قصير، صامت + مصوت طويل: مقطع طويل، صامت + مصوت قصير + صامت: مقطع طويل.

يبدو أن هذا السلوك سيضطرب إذا ما نشأ عن بعض الصيغ الصرفيَّة مصوت طويل أو مزدوج في مقطع مُقْفَل على الصورة التالية: صامت + مصوت طويل + صامت، وبذا يتكون مقطع مديد.

والشعر العربي الذي يحتوي في أوزانه المختلفة مجموعة محددة من المقاطع الطويلة والقصيرة، أي أنه ذو قياس محدد – لم يتسع مطلقا لهذه المقاطع المديدة. فقد كان الشاعر يتخلص من هذه الصعوبة بطرق مختلفة.

أما النثر فقد اتسع للمصوت الطويل أو المزدوج ولذا عندما يُقْفَلُ المقطع بنفس الصامت الذي يفتح المقطع التالي، فينشأ صوت مضعف وذلك نحو احمارَّ ولا الضَّالين وخُوَيْصَّة تصغير خَاصَّة » [١] .

يفهم من رأي فليش أنه يؤيد رأي نولدكه.

٥ – رابين: يرى أن حركة الفتحة الطويلة وقعت في مقطع مغلق، و لم تقصر عند بعض العرب لوقوع النبر عليها، أما عند بني كلب فهذا المقطع ينطق ضعيف النبر، وليتفادوا تقصير الحركة الطويلة حولوا المقطع ص ح ح إلى مقطع ذي قمتين، ومن ثم أصبح ص ح – ح ص، ووقع النبر على الجزء الثاني من الحركة الطويلة وأدَّى هذا إلى ظهور سكتة هي المسؤولة عن ظهور صويت يشبه الهمزة ولكنه ليس الوقفة [٢] الحنجرية... وأضيف إلى ذلك أنها تنسب أيضًا إلى هذيل فجاء في اللسان أن نحو دَاأَبَّة هُذَلِيَّة شاذة [٣] .

الدكتور عبد الصبور شاهين: يرى أن الهمز هنا ناتج عن النبر فقد أدى النبر إلى زيادة توتر الحبلين الصوتيين لدرجة أدت إلى الغلق، فنشأ انفجار كالانفجار المسموع عند نطق الهمزة [٤] .

الدكتور رمضان عبد التواب:

يرى الدكتور رمضان عبد التواب أن المقطع الذي يبدأ بصامت وحركة طويلة

---

١) العربية الفصحى لهنري فليش ترجمة عبد الصبور شاهين، ط٢. بيروت ٢٠٣/١٩٨٣ – ٢٠٤.

٢) رابين / ٢٣٠.

٣) اللسان ٤٥٣/١١.

٤) القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث / ١٠٩ و ١٢٨.

وصامت وهو مقطع طويل مغلق لا يجوز في العربية إلاَّ في آخر الكلمة في حالة الوقف عليها، أو في وسطها بشرط أن يكون المقطع التالي له مبتدئًا بصامت يماثل الصامت الذي خُتم هو به. ويرى أن هذا خاص بالنثر أما الشعر فإن هذا المقطع لا يجوز فيه أصلاً، إلاَّ في الوقف على القافية... وإذا كان الشاعر العربي، لا يقبل هذا النوع من المقاطع، فإن الشاعر إذا أراد استخدام كلمة تحتوي على هذا المقطع الجائز في النثر أقحم همزة في الكلمة، أو بعبارة أخرى، قسَّم المقطع إلى مقطعين، مثل قول كُثَيِّر عزة:

وَأَنْـــــتَ ابـــــنُ لَيْلَـــــى خيـــــرُ قَومِـــك مَـــشْهَدًا إذا مـــــــا احمـــــــأَرَّتْ بـــــالعبيط العوامـــــل

ثم يقول: « ومن هنا يبدو أن كل صيغة على وزن افْعَأَلَّ قد جاءت في العربية عن هذا الطريق، حتى ولو لم يوجد إلى جوارها صيغة افعالَّ في الاستعمال ».

يفهم من رأي د. رمضان عبد التواب أن صيغتي افعالَّ وافْعَأَلَّ تنتميان إلى الفصحى، غير أن صيغة افعالَّ شائعة في النثر وذلك عندما تقع في طرف الكلمة في حالة الوقف أو في وسط الكلمة عندما تتلى الحركة الطويلة بصوتين مثلين أحدهما يُغلق المقطع الأول والثاني يبدأ مقطعًا جديدًا، وأما صيغة افعْأَل فهي صيغة شائعة في الشعر (1) .

٦: ٧ التركيب –َ –َ ي – أو –َ –َ و –

لقد رأينا أثناء تعرضنا لتسهيل الهمز أن حذف الهمزة يُؤدي إلى نشوء حركتين مختلفتين في النوع، إحداهما طويلة والأخرى قصيرة، وللمحافظة على هاتين الحركتين ينبر الجزء الثاني منهما لأنه عرضة للسقوط طبقًا لقانون عدم توالي الأمثال، وفي هذه الحالة تنشأ سكتة هي المسؤولة عن ظهور صوت شبيه بالهمزة، وأوضحت أن هذا من باب زيادة التفصح.

وقد حُملت الياء والواو عندما تسبقان بالفتحة الطويلة وتتليان بالكسرة القصيرة على حالة التسهيل السابقة فاستبدلت بالياء أو الواو الهمزة، ومن ثم تستخدم الهمزة هنا انزلاقًا بين هاتين الحركتين، وهذه الهمزة هي همزة بين بين ناتجة عن السكتة بين

---

1) د. رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية – القاهرة ١٩٨٣/١٩٤ – ١٩٨.

الفتحة الطويلة والكسرة بعد حذف الواو أو الياء نحو قَاوِل قائل، وبايع وبائع، وقد تحولت نتيجة لكثرة الاستخدام إلى الوقفة الحنجرية أو التردد الحنجري. ويبدو أن اللغة في أقدم مراحلها قد حافظت على هذا التركيب نحو زَاوِيَة وَعَاوِر، ثم بعد ذلك استبدلت الهمزة بالواو أو الياء، حملاً على المواضع التي تخفف فيها الهمزة إذا وقعت بين حركتين فتصبح بين بين، ولكن النحاة يحملون هذا الاستبدال (أو إعلال) على إعلال الفعل أو عدم إعلاله... جاء في شرح الشافية: « ويقول (أي صاحب الكتاب): وكذلك عَاوِر... لم يعل إعلال نحو قائل وبائع لأن إعلال نحو قائل للحمل على فعله المعل، وأفعال هذه الأشياء غير مُعَلَّة » (١) وأوضح سيبويه أسباب أخرى لهذا القلب يقول: « اعلم أن فاعلا منها مهموز العين – أي من الفعل الأجوف – وذلك أنهم يكرهون أن تجيء على الأصل مجيء ما لا يعتل فَعَلَ منه، ولم يصلوا إلى الإسكان مع الألف، وكرهوا الإسكان، والحذف فيه يلتبس بغيره، فهمزوا هذه الواو والياء إذ كانتا معتلَّتين، وكانتا بعد الألفات، كما أبدلوا الهمزة من ياء قضاء وسقاء حيث كانتا معتلَّتين، وكانتا بعد ألف، وذلك قولهم: خائف وبائع » (٢) .

يعتمد سيبويه هنا على قانون عدم اللبس، فعدم الإعلال كما في عاوِر سيؤدي إلى اختلاط عَوِرَ بِخَوِفَ التي تُعَلُّ فتصبح خاف. وعدم تطبيق قانون التقاء الساكنين وحذف أحدهما لأن الواو والياء المتحركتين إذا سبقتا بفتحة أو بألف ساكنة زائدة للفاعل تقلبان ألفًا فتصبح الصيغة مثلاً خااف. ولو طبق قانون الحذف لالتقاء الساكنين لأدى هذا إلى اختلاط اسم الفاعل بالماضي لأنهما معًا سيكونان / خاف /، ومن ثم لتمييز الجنس الصرفي قلبت الألف الثانية همزة. وأرى أن قلب الياء أو الواو همزة إنما هو للمحافظة على حركة الكسرة، وبقاء الكسرة مع وجود الفتحة الطويلة قبلها لا يجوز، وهذا سيؤدي إلى حذفها ومن ثم فلا بد من وجود صوت انتقالي ولكنه حُذف، ذلك أن عين الفعل واو أو ياء، وهكذا لم يكن هنا من مفر سوى وجود السكتة بين الفتحة الطويلة والكسرة فتسببت في وجود الهمز.

لقد ركزت الحديث في الفقرة السابقة على نشوء الهمز في اسم الفاعل من الفعل الأجوف وتنشأ الهمزة أيضًا بإبدال الياء أو الواو في ظل التركيب –َ –َ ي –ِ أو –َ –َ و –ِ في

١) شرح الشافية ١٣١/٣.

٢) الكتاب ٣٤٨/٤.

صيغ جموع التكسير على وزن مفاعِل من باب زيادة التفصح كما أوضحت من قبل نحو قِلادَة وقَلاوِد وقلائد – صحيفة وصحايف وصحائف – عجوز وعجاوِز وعجائز – سَيِّد وسَيَاوِد وسيائد – أوَّل وأواوِل وأوائل. صايد وصوايد وصوائد.

لخص الرضي رأي الصرفيين في شرح قلب الواو أو الياء همزة هنا فقال: المسموع من جميع ذلك ما اكتنف ألف الجمع فيه واوان. وقاس سيبويه الثلاثة الباقية عليه لاستثقال الياءين أو الياء والواو كاستثقال الواوين [1] .

يفهم من كلام الرضي أن الأصل في نشوء الهمزة في وزن مفاعل هو اكتناف الواوين لألف مفاعل نحو أواوِل لثقل الواوين، ونسب هذا التفسير إلى سيبويه، ثم حُمِل على الواوين في القلب همزة الياءين نحو بَيِّع وبَيَايِع وبيائع أو الياء والواو نحو بَوْيَعَة وبَوَايِع وبَوَائع أو عَيِّل (عَيْول) وعَيَاوِل وعَيَائل، ثم أورد رأي الأخفش الذي اعترض فيه على قلب اليائين أو الياء والواو في مفاعل همزة وأيده الرضي في هذا فقد وصف هذه القاعدة بعدم الاطراد واستدل على ذلك بأن ضَيْوِن تجمع على ضَيَاوِن وليس ضَيَائن كما يقتضيه القياس.

والذي أراه في هذه الحالة وفي الحالة السابقة أن القانون الصوتي يسري في فترة زمنية معنية لا يتعداها، وإذا تعرضنا للتغيرات التي طرأت على هذه المجموعة نجد أنها تُحصر في ثلاث حالات هي:

(أ) وجود الواو والياء بين الفتحة الطويلة والكسرة القصيرة نحو زاوية وعاوِر وخَباوِن.

(ب) حذف الواو والياء وحذف الكسرة بعدهما نحو شاكٌ ولاثٌ.

(جـــ) قلب الواو والياء همزة مع المحافظة على الفتحة الطويلة والكسرة القصيرة نحو قائم.

يبدو أن الحالة الأولى ترجع إلى قانون كان يسري في فترة قديمة جدًّا، وترجع الحالة الثانية إلى فترة أحدث من الأولى، ويبدو أنها كانت شائعةً في القسم الشمالي الغربي من اللغات السامية، فاسم الفاعل من الفعل Qaam في العبرية هو Qaam مثل

---

١) شرح الشافية ١٣١/٣.

(شاكٌ) وترجع الحالة الثالثة إلى فترة أحدث من الأولى ولكنها قد تكون سابقة أو معاصرة للحالة الثانية ويستدل على قدمها بوجودها في الأكادية والأرامية [1] .

إن هذا الرأي يساعدنا على تفسير بعض الحالات التي قلبت فيها الواو أو الياء همزة تارة، و لم تقلب تارَةً أخرى. من ذلك مثلاً وجود حالات لم تقع فيها واوان أو ياءان أو ياء وواو بين ألف الجمع و لم تقلب همزة نحو معيشة ومَعَايش، ومقيمة ومقاوِم ومُريبة ومرايب وجدول وجداول وعَثْير وعَثَاير. يقول الصرفيون في تعليل عدم قلب الواو والياء هنا همزة: إنها ليست بمدة زائدة في المفرد، فالياء في مقيمة ومريبة هي عين الفعل والواو والياء في جدول وعثير زائدتان، للإلحاق، ومن ثم فهما مزيدتان ولكنهما ليسا بمدتين. ومن ثم يشترطون لقلب الواو والياء همزة في باب مفاعل أن تكون مدة زائدة في المفرد نحو كبير وكبائر وصغير وصغائر. ومع ذلك قلبت الألف همزة في نحو معيشة ومعائش ومنارة ومنائر ومصيبة ومصائب وحملوا هذه الحالات على التوهم. والتفسير الذي أراه في ضوء الحالات الثلاث التي حصرتها سابقًا يجعلنا نصنف هذه الأمثلة صنفين هي:

ع. ي. ش – الوزن مَفْعِلَة مَعيشة الجمع (١) معايش (٢) معائش.

تخضع الصيغة الأولى لفترة قديمة للغاية وترجع الصيغة الثانية لفترة أحدث، وبالمثل منارة ومناور ومنائر – ومن ثم لا تطبق قاعدة الحمل على التوهم هنا.

ك. ب. ر فعيل كبير مفاعل كبائر. ترجع هذه الصيغة إلى فترة موازية للفترة التي قيلت فيها معائش.

٦: ٨ التركيب ـَ ـَ يـ ـَ أو ـَ ـَ و ـَ

يشبه هذا التركيب التركيب السابق، وقد حمل عليه للمحافظة على حركة الفتحة القصيرة بعد سقوط الواو أو الياء عندما تسبقان بحركة قصيرة وتتبعان بحركة قصيرة أخرى ويفصل النبر بينهما فيؤدي هذا إلى حدوث سكتة بعد نطق الحركة الأولى هي السبب

١) برجشتراسر، التطور النحوي للغة العربية. تح. د. رمضان عبد التواب – القاهرة ٤٩/١٩٨٢.

في حدوث الصوت الذي يشبه الهمزة. وهذا الاتجاه قديم يلاحظ في عبرية المشنا نحو Y Uu Oot Ramaa Yoot Ramaa Uu.

وهذا التركيب قد يقع في وسط الكلمة أو في طرفها، ففي الوسط نحو عظاية وعظاءة. وأرى أن نحو عظاية ترجع إلى فترة أقدم لم تكن فيها الياء تحذف إذا وقعت هذا الموقع، أما عظاءة فترجع إلى فترة سريان قانون حذف الياء إذا وقعت هذا الموقع.

ويرى الصرفيون أنه إذا اعْتُدَّ بالهاء لم تقلب الياء همزة أما إذا لم يعتد بها فتقلب همزة، لأنهم يشترطون هذا التركيب في طرف الكلمة، أما في وسط الكلمة فقد عممت القاعدة فأصبحت تسري إذا وقعت الواو أو الياء مسبوقة بالفتحة ومتلوة بأي حركة قصيرة نحو سواي وسواء. وَفَاي ووفَاء – عطاو وعطاء. سماو وسماء. تعداو وتِعداء. تلقاي وتلقاء – بُكاي وبُكاء – دُعاو وَدُعاء. ونسب ابن السكيت إلى أهل الحجاز قلب الواو أو الياء همزة، يقول: « ويُقال عَبَاءة وعَظَاءَة وصَلاَءَة وَسِحَاءَة، وبنو تميم يقولون: عبايَة وصلايَة وسِحَايَة » وهذا يعني أن الهمزة هنا كما قلت سابقًا هي بين بين في الأصل ثم تحولت إلى وقف حنجري أو تردد حنجري [1] .

٦: ٩ **هناك من القبائل** من تقصر الحركة الطويلة وتستعيض عن ذلك بالهمز من باب المحافظة على التنغِيم، نحو عَالم وعَأْلَم وخَاتم وخَأْتَم، ونسب ابن سيده هذه الظاهرة إلى قبيلة كَبُأَز [2] ومن ذلك أيضًا ساق وسأق ومنه قول العجاج:

أحبُّ المؤقدان إليك مُؤْسى

في أحب الموقدين إليك موسى [3] .

---

١) الكنز اللغوي في اللسان العربي، نشره أوغست هوفنر – بيروت ١٩٠٣/٥٦.

٢) المخصص لابن سيده ٥٢/٢.

٣) اللسان ٣١٥/١٥.

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية :

١ – ارتشاف الضرب من لسان العربي لأبي حيان الأندلسي. تح. د. مصطفى أحمد النحاس – القاهرة ١٩٨٤م.

٢ – الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين لأبي البركات الأنباري، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة ١٩٦١م.

٣ – بحوث ومقالات في اللغة، د. رمضان عبد التواب القاهرة ١٩٨٢م.

٤ – التشكيل الصوتي في اللغة العربية، سليمان العاني. ترجمة د. ياسر الملاح جدة ١٩٨٣م.

٥ – البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي.

٦ – التطور النحوي للغة العربية. برجشتراسر. تح. د. رمضان عبد التواب. القاهرة ١٩٨٢م.

٧ – التيسير في القراءات السبع، للداني. نشره أوتوبرتزل. بيروت ١٩٨٥م.

٨ – الخصائص لابن جني. تح محمد علي النجار. بيروت.

٩ – دروس في علم أصوات العربية. جان كانتينو. ترجمة صالح قرمادي، تونس.

١٠ – السبعة لابن مجاهد. تح. د. شوقي ضيف. القاهرة.

١١ – سر صناعة الإعراب لابن جني تح. السقا وآخرين.

١٢ – سيبويه والقراءات، دراسة تحليلية معيارية. د. أحمد مكي الأنصاري. القاهرة ١٩٧٢م.

١٣ – شرح الشافية للرضي. تح. محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت ١٩٨٢م.

١٤ – شرح الفلاح على مراح الأرواح.

١٥ – شرح المفصل لابن يعيش.

١٦ – شرح النظم الأوجز في ما يهمز وما لا يهمز، للإمام محمد بن عبد اللّه بن مالك، تح علي حسين البواب. الرياض ١٤٠٥هـــ.

١٧ – العربية الفصحى، هنري فليش – ترجمة د. عبد الصبور شاهين. الطبعة الثانية بيروت سنة ١٩٨٧م.

١٨ – فصول في فقه العربية. د. رمضان عبد التواب – الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٨٣م.

١٩ – فقه اللغات السامية. كارل بروكلمان ترجمة د. رمضان عبد التواب – الرياض.

٢٠ – القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث. د. عبد الصبور شاهين – القاهرة.

٢١ – الكتاب، سيبويه. تح. عبد السلام هارون.

٢٢ – الكنز اللغوي في اللسان العربي – نشره أوغست هفنر – بيروت ١٩٠٣م.

٢٣ – لسان العرب لابن منظور.

٢٤ – اللغة العربية معناها ومبناها. د. تمام حسان – الدار البيضاء.

٢٥ – اللهجات العربية القديمة – حاييم رابين – ترجمة د. عبد الرحمن أيوب الكويت ١٩٨٦م.

٢٦ – اللهجات العربية في القراءات القرآنية د. عبده الراجحي.

٢٧ – المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. لابن جني، تح علي النجدي ناصف وعبد الحليم النجار وعبد الفتاح شلبي – القاهرة ١٣٨٦هـــ.

٢٨ – المخصص لابن سيده.

٢٩ – المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث فيه د. رمضان عبد التواب.

٣٠ – معاني القرآن للفراء. تح محمد علي النجار ١٩٥٥ – ١٩٧٢م.

٣١ – مناهج البحث في اللغة. د. تمام حسان – الدار البيضاء.

٣٢ – النشر في القراءات العشر لابن الجزري.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

١- Daniel Jones, An Outline of English Phonetics Cambridge ١٩٧٦.

٢- M. M. Ghali, Pharyngeal Articulation don.

٣- J.D.O, Connor, Phonetics, Penguin Books, ١٩٧٣.

٤- O, ry, Comparative Grammar of Semitic guages.



تجربة معاهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في المملكة العربية السعودية ومدى الاستفادة منها في تعليم اللغة العربية في الجامعات الإِندونيسية

إعداد الدكتور

حمد بن ناصر الدخيل

الأستاذ المساعد بكلية اللغة العربية بالرياض

للمملكة العربية السعودية دور رائد في الاهتمام بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها منذ أكثر من ربع قرن، ويأتي هذا الاهتمام تعبيرا عن شعورها الإسلامي وواجبها الديني نحو لغة القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وتجسيدًا لرغبتها في أن تعود إلى اللغة العربية مكانتها السابقة حينما كانت لغة الإسلام، ولغة الحضارة، ولغة العلم والتأليف.

وقد خاضت المملكة تجربة تعليم العربية للناطقين بها في عزم وقوة وإصرار، فحددت الأهداف، وسخرت الإمكانات، وأفسحت المجال لنمو الخبرة والتجربة عبر قنوات محددة وبرامج منظمة، ومناهج مدروسة.

وكانت البداية حينما أتاحت المملكة الفرصة لأبناء العالم الإسلامي لتلقي دراساتهم في جامعات المملكة على منح دراسية، وإشباع رغبتهم في دراسة العلوم الإسلامية والعربية.

وفي بداية الأمر لم تكن في الميدان تجربة تعليمية خاصة بتعليم العربية لغير الناطقين بها يمكن أن تتخذ أساسًا ومنطلقًا، فخاضت المملكة التجربة مع ما يكتنفها من صعوبات، واستعانت بما يوجد في الساحة من خبرات عربية قليلة، تسندها الممارسة الميدانية والتطبيق الواقعي.

ومع مرور الأيام والشهور والسنوات تمت الخبرة، وزادت التجربة، وأصبح الاطلاع على المناهج الحديثة في تعليم اللغات ميسورا بسبب شيوع الترجمة، وكثرة الخريجين الذين تلقوا دراستهم في جامعات أمريكية وأوربية، فخاضت المملكة ميدان إعداد البرامج والمناهج والخطط الدراسية الحديثة، وتأليف المقررات التعليمية التي حققت الأهداف المنوطة بتعليم العربية للناطقين بغيرها، واستفادت من التقنية الحديثة في وسائل التعليم، وتحقق لها بذلك امتلاك ناصية الخبرة المبنية على تعدد

التجارب وكثرة الممارسات، وتوظيف ما استحدثه العلم من وسائل تعليمية، ساعدت المدرس والطالب ومعاهد التعليم في تكوين المهارة اللغوية، والاستيعاب المبني على الفهم والإدراك في مدة وجيزة.

وقد تمثلت جهود المملكة العربية السعودية في ميدان تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها من خلال أربعة معاهد متخصصة في تعليم العربية للناطقين بغيرها تابعة لأربع جامعات أذكرها حسب تسلسلها الزمني في النشأة:

١ – شعبة تعليم اللغة العربية في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٢ – معهد اللغة العربية بجامعة الملك سعود.

٣ – معهد اللغة العربية بجامعة أم القرى.

٤ – معهد تعليم اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

يضاف إلى هذه المعاهد مكتب التربية العربي لدول الخليج العربي، ومقره الرياض، حيث توجد له جهود متميزة في ميدان تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، تتمثل في إعداد المناهج والخطط الدراسية وتأليف الكتب والمقررات وفق الطرق التربوية والتعليمية الحديث.

وتشكل المعاهد المذكورة في وقتها الراهن خبرة متكاملة وتجربة عميقة استفادت من تجارب أخرى عاصرتها وواكبتها في بعض الدول العربية؛ كتجربة معهد الخرطوم الدولي، وتجربة الأزهر، وتجربة جهاز التعاون الدولي لتنمية الثقافة العربية الإسلامية التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بجامعة الدول العربية.

وعقدت بعض الندوات في مجال تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها اشتركت فيها المراكز والمعاهد المهتمة بتعليم اللغة العربية في الوطن العربي لتبادل الخبرة والمشورة والاطلاع على التجارب المماثلة والخطط والمناهج والمقررات الدراسية، وتمخضت عن قرارات وتوصيات مهمة وحدت الأهداف، ونسقت العمل، وعمقت التعاون، وأوجدت مزيدا من قنوات الاتصال. وآخر هذه الندوات الاجتماع الذي تبناه جهاز التعاون الدولي لتنمية الثقافة العربية الإسلامية في تونس في شهر صفر من

عام ١٤١٢هـ (سبتمبر أيلول ١٩٩١م) ودعا إليه الجامعات والمراكز المتخصصة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في الوطن العربي، وقدمت خلال الاجتماع بحوث مهمة تعالج بعض القضايا المتعلقة بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها من واقع الممارسة والتجربة، وأسفر الاجتماع عن قرارات وتوصيات أسهمت في إيجاد مزيد من التعاون والتنسيق بين الجهات المعنية بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في البلاد العربية.

وقد أصدر جهاز التعاون عام ١٩٩٢م كتابًا تضمن البحوث التي قدمت إلى الاجتماع، والقرارات والتوصيات التي توصل إليها المجتمعون.

ولكي تتضح صورة كل معهد على حده أقدم لمحة موجزة عن كل واحد منها تتضمن النشأة والأهداف.

١ – شعبة تعليم اللغة العربية

تتبع كلية اللغة العربية في الجامعات الإسلامية في المدينة المنورة، وتعد أقدم مركز في المملكة يُعْنَى بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ، افتتحت في العام الدراسي ١٣٨٧/١٣٨٦هـ، وكان عدد الطلاب عند افتتاحها لا يتجاوز ستة عشر طالبًا، ومدة الدراسة فيها سنتان، وتتكون من أربعة مستويات، يقضي الطالب في المستوى الواحد نصف عام دراسي، وبلغ مجموع الطلاب الذين تخرجوا فيها منذ افتتاحها حتى النصف الأول من عام ١٤١٣هـ ٢٥٦٠ طالبًا. ووصل عدد الدارسين في العام الجامعي ١٤١٣هـ ٧٤٢ طالبًا، والهدف من إنشائها إعداد الطلاب المقبولين على منح دراسية من أبناء المسلمين إعدادا لغويا يمكنهم من مواصلة الدراسة في معاهد الجامعة وكلياتها المختلفة، وخصوصا كلية الشريعة والدراسات الإسلامية وكلية الدعوة وأصول الدين.

٢ – معهد اللغة العربية

يتبع جامعة الملك سعود بالرياض أنشئ عام ١٣٩٤هـ (١٩٧٤م) ويهدف إلى تحقيق الأغراض الآتية:

١ – تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها وتزويدهم بالثقافة العربية الإسلامية، بحيث يتمكن المتخرج من الالتحاق بجامعة عربية.

٢ – إعداد المعلمين لتدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها.

٣ – تدريب المعلمين العاملين في حقل تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

٤ – إجراء البحوث المتعلقة بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها وتطوير الوسائل المساعدة على تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، ويشمل ذلك البحوث والدراسات اللغوية والتربوية وإعداد المواد التعليمية.

ويتكون المعهد من الوحدات التالية:

١ – وحدة تعليم اللغة والثقافة، ومهمتها ما يلي:

(أ) إعداد وتنفيذ برامج تعليم اللغة العربية.

(ب) إعداد برامج الثقافة العربية والإسلامية لغير الناطقين باللغة العربية بالتنسيق مع الأقسام المختصة بالجامعة والإشراف على تنفيذ هذه البرامج.

٢ – وحدة إعداد المعلمين، ومهمتها:

وضع البرامج اللازمة لإعداد معلمين تكون لديهم الخبرة لتدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها، والإشراف على تنفيذ هذه البرامج.

٣ – وحدة تدريب المعلمين أثناء الخدمة ومهمتها:

وضع البرامج اللازمة لتدريب المعلمين في حقل تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، والإشراف على تنفيذ هذه البرامج سواء في المملكة أو خارجها.

٤ – وحدة البحوث، ومهمتها:

(أ) التخطيط للبحوث والدراسات اللغوية والتربوية المتعلقة بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، والإشراف على إجراء هذه البحوث والدراسات.

(ب) متابعة المناهج والمواد التعليمية والوسائل المعينة لتعليم اللغة العربية، والإشراف على إجراء هذه البحوث والدراسات.

وقد أتيحت الدراسة في المعهد لعدد كبير من الطلاب غير الناطقين بالعربية، واجتازوا مستوياته الدراسية بنجاح، وأكملوا دراساتهم الجامعية باللغة العربية دون مشكلات أو عقبات.

٣ – معهد اللغة العربية

يتبع جامعة أم القرى بمكة المكرمة، كان عام ١٣٩٥هـ مركزًا تابعًا لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية التابعة لجامعة الملك عبد العزيز آنذاك، وفي عام ١٣٩٩هـ حول إلى معهد قائم بذاته.

أهداف المعهد:

يسعى المعهد إلى تحقيق الأهداف التالية:

١ – تعليم اللغة العربية وآدابها لغير الناطقين بها من المسلمين.

٢ – تخريج وتدريب معلمين متخصصين يقومون بتدريس العربية لغير الناطقين بها في البلاد الإسلامية والأقليات الإسلامية في العالم.

٣ – إجراء البحوث والتجارب الميدانية، وتشجيع التأليف في هذا المجال.

٤ – التعاون مع المؤسسات والهيئات الإسلامية في هذا الميدان.

٥ – تبادل الخبرات العلمية.

٦ – إقامة الدورات التدريبية.

أقسام المعهد:

يتكون المعهد من الأقسام الآتية:

١ – قسم تعليم اللغة العربية، ومدة الدراسة فيه ثلاث سنوات، ويتبعه قسم الطالبات.

ويشتمل على المستويات التالية:

الابتدائي، والمتوسط، والمتقدم.

وكل مستوى فصلان دراسيان، ومدة كل فصل ١٦ أسبوعًا.

ويمنح المتخرج شهادة إتمام الدراسة في اللغة العربية لغير الناطقين بها.

٢ – قسم التخصص اللغوي والتربوي:

ويتكون من شعبتين:

(أ) شعبة الدبلوم العام لإعداد المعلمين في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها وطرق تدريسها، ومدة الدراسة فيها أربعة فصول دراسية، ويمنح الطالب شهادة الدبلوم العام في تعليم اللغة العربية وطرق تدريسها لغير الناطقين بها.

(ب) شعبة الدبلوم الخاص، ومدة الدراسة فيها فصلان دراسيان، ويمنح المتخرج شهادة الدبلوم الخاص، وهي تعادل البكالوريوس.

ولدى المعهد نية في فتح شعبة للماجستير في علم اللغة التطبيقي.

(جـ) وحدة المناهج والبحوث والتأليف:

وهي مسئولة عن جميع الإصدارات التي صدرت عن المعهد من كتب دراسية ومؤلفات تخدم هذا التخصص بعينه.

(د) قسم الوسائل التعليمية:

ويضم الوحدات التالية:

١ - وحدة الصوتيات والمرئيات.

٢ - وحدة الخطوط العربية.

٣ - وحدة الرسوم التوضيحية.

وقد بلغ عدد الطلاب الذين تخرجوا في المعهد حتى نهاية الفصل الثاني من العام الجامعي ١٤١٢هـ (١٣٩٦) طالبا موزعين حسب الأقسام:

١ - قسم تعليم اللغة العربية ٩٩٣ طالبا، و١٤٥ طالبة.

٢ - الدبلوم العام ١٦٩ طالبا.

٣ - الدبلوم الخاص ٨٩ طالبا.

٤ - معهد تعليم اللغة العربية

يتبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض، أنشئ انطلاقا من رسالة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في خدمة اللغة العربية ونشر التعليم الإسلامي في داخل المملكة العربية السعودية وخارجها، حينما أتاحت الجامعة لأبناء المسلمين من شتى بلاد العالم فرصة الدراسة في معاهدها العليا وكلياتها ومعاهدها العلمية.

وعندما بدأ هؤلاء الطلاب في التوافد على الجامعة لوحظ أن مستواهم في اللغة العربية يحول دون إمكان تلقيهم الدراسة في كليات الجامعة ومعاهدها، ومن هنا برزت فكرة إنشاء فصل تابع لكلية اللغة العربية يتلقى فيه الطلاب - ممن لغتهم دون المستوى المطلوب - دروسًا في اللغة العربية والثقافة الإسلامية، ومع ازدياد طلاب

المنح الدراسية، وازدياد الإقبال على فصل التقوية، توسعت الجامعة في فتح فصول جديدة يمكنها أن تستوعب المزيد من الطلاب.

ونتيجة لتعدد فصول التقوية، وازدياد عدد الطلاب المسلمين الراغبين في تعلم اللغة العربية تمهيدًا لإكمال دراستهم الجامعية، رأت الجامعة أن توحد هذه الفصول في قسم دراسي تابع لكلية اللغة العربية سمته " مركز تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها".

وأمام التوسع المستمر في إقبال الطلاب على المركز، رأت الجامعة أنه لا بد من إعطائه الشخصية المستقلة كغيره من الوحدات الأكاديمية الأخرى في الجامعة، لكي ينهض بمسئولياته ومهامه على الوجه الأكمل، فصدر قرار المجلس الأعلى للجامعة بالموافقة على تحويله إلى معهد تعليم اللغة العربية، عام ١٤٠١ هـ – ١٩٨١م.

أهداف المعهد:

بعد أن أصبح المعهد وحدة مستقلة، أتيح له أن يوسع من دائرة مسئولياته وأعماله، بحيث لا يقتصر فقط على استقبال طلاب المنح الدراسية غير الناطقين بالعربية، وتنظيم الدروس الخاصة بتعليم اللغة العربية وتقويتهم في موادها، وإنما امتد نشاطه ليصبح وحدة أكاديمية متكاملة تُعْنَى بالبحوث والدراسات المتصلة بتعليم العربية لغير الناطقين بها، ووضع الخطط الدراسية والبرامج التعليمية، وفق أسس تربوية وعلمية حديثة، للدورات اللغوية القصيرة والطويلة التي تقام في داخل المملكة وفي خارجها للمدارس الإسلامية التي تهتم بتعليم اللغة العربية.

وتبلورت أعماله وأهدافه فيما يلي:

١ – إعداد الدارسين إعدادًا لغويًا يتيح لهم:

(أ) اكتساب قدر من المهارات الأساسية في اللغة العربية تمكنهم من التعامل بها.

(ب) الالتحاق بكليات الشريعة الإسلامية واللغة العربية.

٢ – إعداد معلمي اللغة العربية والعلوم الدينية وتأهيلهم لغويًا وتربويًا.

٣ – تنظيم دورات تدريبية لمعلمي العلوم الدينية واللغة العربية ونحوهم للنهوض بمستواهم.

٤ – تأهيل الطلاب في الدراسات الإسلامية واللغة العربية.

٥ – التأهيل الذاتي لخريجي المدارس الإسلامية العربية في الخارج لرفع مستواهم العلمي والوظيفي.

٦ – إجراء البحوث اللغوية والتربوية في هذا الميدان للإفادة منها فيما يأتي:

(أ) التخطيط للبحوث والدراسات اللغوية والتربوية الخاصة بتعليم اللغة العربية والإشراف على إجرائها.

(ب) بحث المشكلات اللغوية والتربوية والتعليمية التي تعاني منها المدارس العربية الإسلامية.

(جـ) المشاركة في وضع أسس علمية لتأليف الكتب الدراسية وإعداد الوسائل المعينة المناسبة.

(د) إصدار النشرات والبحوث الخاصة في هذا الميدان بعد استكمال الجوانب النظامية لذلك.

(هـ) تنظيم الندوات والحلقات الخاصة بهذا الميدان.

٧ – الإسهام في تطوير المناهج وطرق تدريس اللغة العربية في المدارس العربية الإسلامية.

٨ – تشجيع الابتكار والتأليف في هذه الميادين.

أقسام المعهد:

١ – قسم الإعداد اللغوي:

وهو القسم الأساسي في المعهد، وجميع طلابه من الحاصلين على منح دراسية لإكمال تعليمهم الثانوي أو الجامعي أو العالي في الجامعة.

٢ – قسم اللغة العربية والعلوم الإسلامية.

٣ – قسم تأهيل معلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها.

٤ – وحدة البحوث.

واختصارا للبحث سأتحدث عن القسمين الرئيسين في المعهد.

قسم الإعداد اللغوي:

تنقسم الدراسة في هذا القسم إلى برنامجين:

الأول: البرنامج الأساسي.

والثاني: برنامج الدورات اللغوية.

والهدف العام للبرنامج الأساسي هو إعداد الدارس إعدادًا لغويًا يمكنه من متابعة الدراسة في إحدى كليات الجامعة.

وأما الهدف العام لبرنامج الدورات اللغوية فهو استجابة للرغبة القوية من العاملين في المملكة العربية السعودية من غير الناطقين بالعربية في دراسة اللغة العربية، بحيث يتمكن الدارس من التحدث باللغة العربية وكتابتها والتفاهم بها في مجال الحياة اليومية، ويصبح بعد استكمال الدورات قادرًا على التعرف على الحضارة الإسلامية وتراثها وتاريخها وثقافتها.

البرنامج الأساسي في قسم الإعداد اللغوي:

يعد البرنامج الأساسي في قسم الإعداد اللغوي أهم البرامج التي يقوم بها المعهد، فهو يستقبل كل عام الدارسين من أبناء العالم من المسلمين الذين يرغبون في الالتحاق بكليات الجامعة، ويعدهم لغويًا ليكونوا قادرين على متابعة الدراسة مع إخوانهم وزملائهم من العرب في كليات الجامعة المختلفة.

ويستقبل المعهد الطلاب الجدد كل عام، ويجري لهم اختبار تحديد المستوى اللغوي ليوضع كل طالب في المستوى الدراسي المناسب.

قسم تأهيل معلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها:

وهو القسم الذي نيط به إعداد مدرسي اللغة العربية لغير الناطقين بها من السعوديين وغيرهم إعدادًا لغويًا وعلميًا وتربويًا، فضلاً عن الارتقاء بمستوى المدارس

العربية الإسلامية في الخارج عن طريق إتاحة الفرصة لمدرسيها للالتحاق بإحدى شعب هذا القسم.

ويتكون القسم من شعبتين:

أولاهما: شعبة الماجستير:

ومدة الدراسة فيها عامان، يقدم الدارس بعدهما بحثا متمما للماجستير في أحد فروع الدراسة بالقسم، ويرتبط بمجالات تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها ارتباطًا مباشرًا، ويكون ذا صبغة علمية تطبيقية، ويمنح الطالب بعد إجازة البحث درجة الماجستير في علم اللغة التطبيقي في مجال تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

وعدد الساعات الدراسية في هذه الشعبة أربع عشرة ساعة أسبوعيا في السنة الأولى بفصليها.

واثنتا عشرة ساعة أسبوعيا في السنة الثانية.

وبدأت الدراسة في شعبة الماجستير عام ١٤٠٢هـ / ١٤٠٣هـ ولا تزال مستمرة.

وقد مُنح خلال هذه الفترة أربعة وأربعون طالبًا درجة الماجستير، بالإضافة إلى أربعة طلابٍ آخرين لا يزالون في مرحلة إتمام البحث. ومرفق مع هذا بيان بعناوين البحوث المتممة للماجستير التي تمت مناقشتها والبحوث التي ستناقش قريبًا.

ثانيتهما: شعبة الدبلوم:

ومدة الدراسة فيها عام واحد يتكون من فصلين دراسيين، وعدد الساعات في كل منهما عشرون ساعة أسبوعيًا، ويمنح الدارس بعد اجتياز اختباري الفصلين درجة الدبلوم في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

وبدأت الدراسة في هذه الشعبة عام ١٤٠٥هـ، ولا تزال مستمرة حتى الآن، وحصل أربعون طالبا خلال هذه الفترة على درجة الدبلوم، وأتيحت الفرصة لبعضهم

لمواصلة الدراسة في شعبة الماجستير، بناء على ما أبدوه من تفوق علمي في مرحلة الدبلوم، ولرغبتهم الشديدة في مواصلة تقدمهم العلمي.

وقد أتم أكثرهم الدراسة وحصلوا على الماجستير.

أما فيما يتعلق بالمواد التي تدرس في كل شعبة من هاتين الشعبتين، فهي تدور حول تأهيل الدارس لغويًا وعلميًا وتربويًا، وتركز على جانبين أساسين لا غنى لمدرس اللغة العربية لغير الناطقين بها من الإلمام بهما إلمامًا جيدًا، وهما: علم اللغة التطبيقي من جانب، والمناهج وطرق التدريس التربوية من جانب آخر.

وقد قسمت فروع علم اللغة التطبيقي - وكذلك المواد التربوية - على مختلف مراحل الدراسة في الشعبتين، بحيث تتدرج العملية التعليمية والتربوية تدرجًا منطقيًا يصل بالدارس إلى أفضل صورة من الاستيعاب العلمي، و لم تخل الخطة من جوانب عملية تطبيقية، إذ قسمت مادة طرق التدريس (تدريس اللغة العربية، والمواد الدينية) على فصلين، يتلقى الدارس في أولهما دراسة نظرية حول طرق تدريس اللغات بوصفها لغات أجنبية حيث يلم بكل الطرق التي عرفت في هذا المجال إلمامًا جيدًا، ثم يطبق في الفصل الثاني ما درسه في الفصل الأول عمليا، وتتاح لطلاب الشعبتين الفرصة لممارسة تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها ممارسة فعلية بالتعاون مع برنامج الدورات اللغوية بالمعهد الذي يسمح لطلاب الشعبتين بدخول فصول الدورات اللغوية وتدريس طلابها، مما يعطي الدارسين تصورًا حقيقيًا عما يدور في فصول تعليم اللغات الأجنبية، وهو أمر ضروري جدًا للدارسين في مرحلة الدراسات المنهجية.

والمطلع على توصيف مقررات المواد الدراسية في الشعبتين يدرك إلى أي حد تفي هذه المقررات بتحقيق الأهداف العلمية والتربوية التي ينبغي أن تتوافر في معلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها. وإن كانت هناك ملاحظات على مجمل المواد التي يتم تدريسها لطلاب الشعبتين، فإن المعهد يضع الآن اللمسات الأخيرة على اقتراح يتضمن تعديل خطة الدراسة في القسم تعديلا طفيفا بغية الوصول بها إلى تحقيق أعلى درجة ممكنة من الكفاءة والأداء العلميين.

هذا فضلاً عن انتقاء المعهد أفضل الطلاب المتقدمين إليه من حيث مقدرتهم اللغوية، وقدرتهم على التفكير العلمي، وحفظهم لأجزاء من كتاب اللّه تعالى، بالإضافة إلى شرط تخرجهم في كلية اللغة العربية أو أقسام اللغة العربية في كليتي الآداب والتربية، ومن يلتحق بالقسم من غير هؤلاء يعقد له اختبار معادلة في المواد اللغوية لاختيار أنسب العناصر التي تستطيع التجاوب مع أهداف القسم وطبيعة الدراسة فيه.

ويطول بنا البحث لو أخذنا في استعراض كل المعلومات المتعلقة بالمعاهد من حيث ظروف النشأة، والأهداف، والأقسام، وشروط القبول في كل قسم، والخطط الدراسية، والمقررات وتوصيفها، والمنجزات على المستويين الداخلي والخارجي، والحديث عن هذا كله يستغرق كتابًا كاملاً، ولا يمكن استيعابه في بحث ينحو منحى الإيجاز؛ لتسهل قراءته واستيعابه في وقت قصير.

وكل ما يود المهتم أن يطلع عليه من شئون المعاهد يجده مثبتا في الأدلة الصادرة عنها، وهي ميسورة لمن يطلبها مباشرة.

تجربة معاهد تعليم اللغة العربية

بعد معرفة لمحة عن نشأة معاهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في المملكة العربية السعودية، وأهدافها، وأقسامها، ومدة الدراسة في كل قسم، لا بد من الإشارة إلى ملامح تجربتها في تعليم اللغة العربية، والقنوات التي سارت فيها هذه التجربة، والمنجزات التي حققتها في مجال الخطط والمناهج والمقررات والتدريب، وإعداد البرامج التعليمية للدورات المبتدئة والمتوسطة والمتقدمة والقصيرة والطويلة.

١ – وضع الخطط الدراسية:

مما يؤكد عمق تجربة معاهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها أن مجال التطبيق ميسور، لوجود الفصول والطلاب، ولذلك كانت الخطط الدراسية تسير وفق خطة عملية تجريبية تثبت الإيجابيات والسلبيات، وتحدد نسبة النجاح وتحقيق الأهداف في

صورة دقيقة، وبناء على ذلك كانت الخطط – وخصوصًا في مرحلة التكوين والنشأة – تشهد مزيدا من التعديل وفقًا لما يتمخض عنه التطبيق من ملاحظات ومرئيات، حتى استقرت في المعاهد على صورتها الحالية بعد تجارب عدة.

ومهمة الخطط الدراسية في المعاهد تجري في نسق واحد هو التركيز على تكوين المهارة اللغوية عند الطالب ليستطيع مواصلة دراسته الجامعية باللغة العربية، إضافة إلى تزويده بزاد من الثقافة الإسلامية من خلال ما يتلقاه من مواد دينية؛ ليتمكن من مسايرة زملائه الناطقين باللغة العربية في الدراسات الجامعية.

ولأن المدة لتكوين القدرة اللغوية عند الطالب لا تتجاوز سنتين أو ثلاثًا، وظفت المواد غير الدينية في بعض الخطط توظيفًا لغويًا بجانب وظيفتها التخصصية الأساسية، لتسهم مع المواد اللغوية في الخطة في غرس المهارة اللغوية في ذهن الطالب.

وقد راعت الخطط تدرج المستوى من الأدنى إلى الأعلى وفق معجم لغوي محدد، فكانت هناك ثلاث مستويات:

(أ) المستوى المبتدئ.

(ب) المستوى المتوسط.

(جـ) المستوى المتقدم.

مبتدئة بالمرحلة السمعية الشفوية، فمرحلة المحادثة والتعبير الشفوي ثم مرحلة الكتابة والتعبير.

٢ – إعداد الكتب التعليمية :

إعداد الكتب التعليمية يأتي بعد نجاح الخطط الدراسية واستقرارها، وقد تجاوزت معاهد تعليم اللغة العربية في المملكة هذه المرحلة فشرعت منذ زمن في تأليف الكتب التعليمية لتنفيذ خططها الدراسية من خلال الكتاب والمدرس والوسيلة التعليمية المناسبة، وأصبح لكل معهد كتب تعليمية خاصة به أعدها من واقع تجربته وحاجته الدراسية المربوطة بأهداف المعهد.

فشعبة تعليم اللغة العربية في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة أعدت كتبًا تعليمية يدرسها الطلاب غير الناطقين بالعربية، روعي عند إعدادها أن تكون وافية بالمنهج المحدد والخطة الدراسية القائمة.

وفرغ معهد تعليم اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية من إعداد سلسلة تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وتتكون من (٣٦) كتابًا مقررًا أساسيًا، وهي خاصة بقسم الإعداد اللغوي بمستوياته الأربعة، ويصاحب هذه الكتب أدلة ومعجمات لغوية، وتشمل السلسلة جميع المواد المقررة في القسم، وخضعت جميع الكتب للتجريب في أثناء الإعداد.

وأعد معهد اللغة العربية بجامعة أم القرى مجموعة من الكتب التعليمية واللغوية والتربوية والمنهجية التي تخدم برامج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، ومنها:

١ – تعليم العربية لغير الناطقين بها (الكتاب الأساسي) ويقع في أربعة أجزاء كبار، وهو كتاب مقرر على طلبة المعهد.

٢ – تعليم وتعلم الأصوات العربية الصعبة لغير الناطقين بها، للمعلم والمتعلم.

٣ – التمهيد في اكتساب اللغة العربية لغير الناطقين بها.

٤ – الأخطاء اللغوية التحريرية لطلاب المستوى المتقدم في معهد اللغة العربية بجامعة أم القرى.

٥ – الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

٦ – المرجع في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى.

وأخرج معهد اللغة العربية بجامعة الملك سعود مجموعة من الكتب والبحوث والدراسات مدونة في الدليل الذي أصدره المعهد عام ١٤٠٧هـ (١٩٨٧م) ومنها ما أعده لجهات تهتم بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها مثل سلسلة (أحب العربية) أعدها لمكتب التربية العربي لدول الخليج، و (العربية للناشئين) أعدها لوزارة المعارف بالمملكة العربية السعودية، و (العربية للراشدين) أعدها للرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

٣ – التخطيط لبرامج تعليم اللغة لغير الناطقين بها:

أصبحت معاهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في المملكة العربية السعودية تملك الخبرة اللغوية والتربوية والمنهجية للتخطيط لبرامج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لمختلف المستويات اللغوية؛ بحيث تتضمن البرامج اقتراح المناهج والمقررات، وتوصيفها، ووضع الخطط الدراسية، وتحديد المستوى الدراسي، والمدة الزمنية للتنفيذ.

٤ – الإعداد للدورات القصيرة والطويلة لتعليم العربية:

في مكنة معاهد تعليم اللغة الإعداد لإقامة دورات ذات مدد مختلفة تتولى تعليم اللغة لغير الناطقين بها في مختلف المستويات، ولديها الإمكانات التربوية والعلمية لتصميم مناهج ووحدات دراسية لكل دورة، ووضع أهدافها، وشروط القبول فيها.

إعداد المعلمين:

لمعاهد تعليم اللغة العربية التابعة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وجامعة الملك سعود، وجامعة أم القرى، خبرة علمية طويلة في إعداد المعلمين وتدريبهم، ليكونوا مؤهلين تربويا ولغويا لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، ويوجد في كل معهد من المعاهد الثلاثة قسم خاص يتولى إعداد المعلمين وفق خطة دراسية وتدريبية معينة، يدرس فيها المعلمون علم اللغة التطبيقي، وطرق تدريس اللغة العربية والمواد الدينية لغير الناطقين بها، وتصميم المناهج والوحدات الدراسية، وصناعة المعجم اللغوي، ومشكلات تعليم العربية لغير الناطقين بها، إضافة إلى مادة البحث ومنهجه، وبعض المواد المتصلة بالتربية وعلم النفس التي تخدم معلم اللغة العربية في هذا الميدان.

وينفرد معهد تعليم اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بمنح الماجستير في علم اللغة التطبيقي، وهي شهادة تؤهل المعلمين في ميدان تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وإجراء البحوث، وتصميم المناهج والبرامج والوحدات الدراسية.

ويمنح المعهد التابع لجامعة الملك سعود، والمعهد التابع لجامعة أم القرى دبلومًا في إعداد المعلمين وتأهيلهم، ويدرس معهد اللغة العربية بجامعة أم القرى موضوع فتح شعبة الماجستير في تأهيل المعلمين، ونأمل أن يتم ذلك قريبًا.

٦ – تقديم الاستشارات:

توافر لدى معاهد اللغة رصيد جيد من التجربة والخبرة النظرية والعملية في موضوع تخصصها يمكنها من تقديم الاستشارات المدروسة للجهات التي تُعنى بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في داخل المملكة العربية السعودية وخارجها.

وقد قدمت خلال تاريخها كثيرًا من الاستشارات والآراء والملاحظات والخطط الدراسية لعدد من المراكز والمدارس المهتمة بتعليم العربية في البلدان الإسلامية والعربية وغيرها من بلدان العالم، ووثقت صلتها بما يماثلها في التخصص والهدف والعمل في كثير من دول العالم.

مجالات استفادة الجامعات الإندونيسية من

تجربة المعاهد في تعليم اللغة العربية

اتجاه الجامعات الإندونيسية إلى تعليم اللغة العربية خطوة مباركة، وأمر محمود ينبغي تشجيعه والوقوف بجانبه، وتقديم كل مساعدة ممكنة لإنجاحه.

وسعى معهد العلوم الإسلامية والعربية التابع لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية إلى عقد ندوة تهتم بموضوع تعليم اللغة العربية في الجامعات الإندونيسية سعي مشكور وعمل رائد يستحق الإشادة والتنويه.

وأعتقد أن لدى الجامعات الإندونيسية التي تدرس اللغة العربية الكثير من القضايا والمشكلات التي تود طرحها وإخضاعها للدراسة والمناقشة للوصول إلى حلول مناسبة.

وأعتقد أيضًا أن لديها مشروعات طموحة وبرامج موسعة تنوي تنفيذها في مجال تعليم اللغة العربية للدارسين الإندونيسيين، وتود أن تستفيد من خبرات الآخرين، وتجارب الجامعات التي قطعت شوطًا في هذا الميدان، وتوجد بينها وبين المراكز والمعاهد المتخصصة قنوات تعاون واتصال مستمرة يتم فيها تنسيق الجهود والأعمال، وتبادل الخبرات والتجارب والاستشارات، لذلك فإن عقد هذه الندوة فرصة ثمينة – ربما لا تتكرر إلا نادرًا، وفي سنوات متباعدة – للاطلاع على أوضاع اللغة العربية في الجامعات الإندونيسية من خلال ما يعرضه المشاركون في الندوة، ومن خلال ما يثار في جلساتها من موضوعات وقضايا وآراء جديرة بالدراسة والبحث.

والقضايا والمشكلات التي تتصل بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها يمكن تصنيفها ودراستها، واقتراح الحلول المناسبة لها، وخصوصًا إذا وجد في الطرف المقابل جهات تملك الخبرة والتجربة وتقديم المشورة والحل، والإسهام بما لديها من إمكانات علمية لسد مواطن الحاجة.

وغالبًا لا تتجاوز الأمور التي تتصل بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها قضايا

الخطة الدراسية والمعلم والكتاب والمنهج المبرمج، وإذا توافرت هذه الوسائل في أي خطة تعليمية فإن نجاحها مضمون بإذن اللّٰه.

ومن خلال استعراضنا لمعاهد تعليم اللغة العربية وأقسامها، والخدمات التي تؤديها في ميدان تخصصها وجدنا أنها تملك الخبرة الكافية، والقدرة على الإسهام في أي برامج أو مشروع في تعليم العربية لغير الناطقين بها، وليس هناك من مشكلة يمكن أن تقف أو تحول دون الاستفادة من تجربتها في خطط حالية أو مستقبلة، غير أن الموضوع في حاجة فقط إلى بدء الحوار والاتصال ثم التنسيق والعمل في البرامج التي تحتاج إلى خبرة ومشورة.

ولكي تتضح أمامنا صور التعاون والتنسيق بين الجامعات الإندونيسية التي تهتم بتعليم اللغة العربية للطلاب الإندونيسيين ومعاهد تعليم اللغة العربية في الجامعات السعودية أجد من المناسب أن أوضح المجالات التي يمكن للجامعات الإندونيسية أن تستفيد فيها من تجربة معاهد تعليم اللغة العربية في المملكة وخبراتها.

١ – تدريب المعلمين:

لعل أهم مشكلة تواجه بداية أي برنامج أو مشروع تعليمي أو تربوي في الشرق أو الغرب هو عدم وجود المعلم المدرب المتخصص الذي يسير بطلابه في رحلة التعليم وفق خطة مرسومة، ومنهج دقيق، وطريقة تربوية حديثة.

وكان عدم توافر المعلمين المتخصصين الأكفاء أحد الأسباب الرئيسة التي عصفت بكثير من البرامج التعليمية، وعرضتها للفشل الذريع، أو السير في خطوات متعثرة.

ولذلك فإن وجود المعلم المتخصص المدرب ضرورة في أي حقل من حقول التعليم والتربية.

وإذا كان هذا الكلام ينطبق على مسار التعليم العام، فإنه أشد انطباقًا على موضوع تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وعلى موضوع تعلم اللغة العربية باعتبارها لغة ثانية.

ذلك أن تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها لا يزال حتى الآن تخصصًا نادرًا على مستوى العالم العربي كله، إذ لا يوجد حتى وقت قريب مدارس أو جامعات تهتم بهذا اللون من التعليم، ما عدا جامعة الأزهر التي لها فضل السبق في هذا الميدان. وكان الذين يتولون التعليم في هذا القطاع منذ سنوات ليست بالكثيرة يدربون أنفسهم من خلال ممارستهم للتعليم، ويكتسبون على المدى الطويل الخبرة والتجربة، وأغلب الذين يزاولون الآن التعليم في المعاهد والمراكز والمدارس الخاصة بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها لا يحملون شهادات دراسية في هذا التخصص، وإنما اكتسبوا خبرتهم من خلال العمل الميداني كما ذكرت، ولا يوجد حتى الآن على مستوى البلدان العربية جامعات أو هيئات علمية تمنح مؤهلات جامعية وعليا إلا عددًا محدودًا من المعاهد، لذلك فإن مراكز تعليم اللغة العربية باعتبارها لغة ثانية تشكو مر الشكوى من عدم وجود المدرس المتخصص، وإذا وجد فإنها تعض عليه بالنواجذ ولا تفرط فيه.

وأعتقد أن الجامعات الإندونيسية التي قررت تعليم اللغة العربية لطلابها تشكو هي أيضًا من قلة معلمي اللغة العربية المتخصصين، وأتصور أن لديها برامج وآمالاً وتطلعات في هذا المجال، ولكن يقعد بها عدم وجود المدرسين المتخصصين القادرين على تنفيذ ما تتطلع إليه في حاضرها ومستقبلها القريب.

وعلى الرغم مما أشرت إليه من ندرة المعلمين المتخصصين في ميدان تعليم اللغة العربية على مستوى الوطن العربي كله، فإن معاهد تعليم اللغة العربية في المملكة العربية السعودية لديها الإمكانات والاستعدادات العلمية والتربوية والتخطيطية ما تستطيع به أن تسهم بشكل فعال ومثمر في تدريب معلمي اللغة العربية في إندونيسيا وخصوصا أن المعاهد المذكورة لديها أقسام عليا تعنى بتدريب المعلمين السعوديين وتأهيلهم وتمنحهم شهادات في ذلك، بالإضافة إلى امتلاكها رصيدًا من تجارب التدريب والتأهيل في داخل المملكة العربية السعودية وخارجها.

ولتنفيذ هذا المقترح يمكن في بداية الأمر اختيار مجموعة من معلمي اللغة العربية الأكفاء في الجامعات الإندونيسية، وينتظمون في برامج تأهيلية وتدريبية نظرية وعملية

خاصة بطرق تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها، وما يلحق بها من مواد تتصل بعلم اللغة التطبيقي وصناعة المعجم، ومشكلات تعليم اللغة العربية وتصميم المناهج والوحدات الدراسية... ويتلقون تدريبهم في معاهد تعليم اللغة في المملكة، وبعد اجتيازهم دورة التأهيل بنجاح، يختارون للاشتراك في بعض المتخصصين؛ لتدريب أكبر عدد ممكن من المعلمين الإندونيسيين في الجامعات الإندونيسية.

ولدى باكستان تجربة سابقة في هذا المجال فقد اتجهت منذ سنوات إلى تبني تدريب معلمي اللغة العربية في جميع أنحاء البلاد، وجندت لهذا المشروع كثيرًا من الإمكانات، واستعانت بالخبرة العربية تخطيطًا وإشرافًا. وحددت مدة زمنية لا تتجاوز خمس سنوات يتم خلالها تدريب مئات المعلمين والباكستانيين. وهي تجربة جريئة يحسن الاطلاع عليها للاستفادة من نتائجها إيجابًا وسلبًا.

والمهم في الموضوع هو البدء فيه بخطوات مدروسة متأنية لا تأخذ صفة الاستعجال، والتطلع إلى اقتطاف الثمرة في وقت وجيز، بقدر ما تأخذ صفة الإتقان والتخطيط السليم، وستأتي النتائج – ولو بعد حين – مشرفة إن شاء اللّه، تغرس التفاؤل والثقة، وتغري بالمزيد والثبات على المنهج الصحيح.

٢ – تصميم مناهج تعليم اللغة العربية:

وتمتد خبرة معاهد تعليم اللغة العربية في المملكة لتشمل وضع الخطط الدراسية لجميع مراحل تعليم العربية لغير الناطقين بها ومستوياته المختلفة من مبتدئة ومتوسطة ومتقدمة، وتصميم المناهج الحديثة التي تقوم على الطرق التربوية المناسبة، وتستضيء بأحدث ما توصل إليه في تعليم اللغات للناطقين بغيرها.

ويمكن للجامعات الإندونيسية في إطار اهتمامها بتدريس اللغة العربية أن تستعين بمعاهد تعليم اللغة، وتأخذ مشورتها فيما تود وضعه من خطط ومناهج دراسية لمختلف مستويات التعليم.

٣ – تأليف الكتب الخاصة بتعليم اللغة العربية:

وجود الكتاب التعليمي الناجح الذي تتوافر فيه صفات التأليف والإعداد المطلوبة في كل كتاب مدرسي لا يقل أهمية عن وجود المعلم المتخصص؛ لأن المعلم مهما كانت قدرته وحرصه وإخلاصه وتفانيه في عمله لا يستطيع أن يفي بشروط التربية والتعليم والتزامات المنهج من غير أن يكون بين يدي طلابه كتاب تعليمي يدرسه الطلاب وحدة وحدةً ودرسا درسا، ويسعون في نهاية كل وحدة دراسية إلى حل جميع التدريبات والتطبيقات الملحقة بالوحدة.

فالكتاب والمعلم والفصل وحدة قائمة بذاتها في موضوع التعليم، ما أشبهها بالمثلث الذي لا يمكن الاستغناء عن واحد من أضلاعه.

وتأليف المقررات والكتب الخاصة بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها علم قائم بذاته، وفن لا يقوى على الوفاء بشروطه ومواصفاته إلا الخبير المتخصص الذي مارس هذا النوع من التعليم سنوات، ومارس إعداد الكتب والمقررات، وأخضعها للتجريب والتعديل في الفصل حتى استقامت لغة وطريقة ومنهجًا.

وقد عانت معاهد تعليم اللغة العربية في المملكة العربية السعودية في بداية نشأتها من عدم وجود كتب تعليمية متخصصة لدارسي اللغة العربية من الناطقين بغيرها، وكل ما عثرت عليه في هذا الصدد بعض كتب ومقررات لا تفي بالغرض، ولا تسد الحاجة؛ لأنها أعدت في ظروف تأخذ صفة الاستعجال، وتفتقر إلى المنهج السليم في إعداد الكتب التعليمية.

لذلك وجدت المعاهد أن لا خيار أمامها سوى الاعتماد على نفسها وعلى تجاربها بالإضافة إلى الاستعانة بما يوجد في الساحة العربية من خبرات، فشرعت في إعداد كتب تعليمية خاصة بها، وأصبح لكل معهد مقرراته التعليمية وكتبه الدراسية التي ألفها من واقع العمل والتجربة والتطبيق. وأصبح لكل معهد الآن تجربة ذاتية في تأليف الكتب الدراسية وإعداد المقررات التعليمية الخاصة بهذا اللون من التعليم، وهي تجربة يمكن أن يستفاد منها كثيرًا في إعداد كتب تعليمية مناسبة لطلاب اللغة العربية في الجامعات الإندونيسية.

وهذه الموضوعات الثلاث أرى أنها تمثل أهم المجالات التي يمكن للجامعات الإِندونيسية الاستفادة من خلالها من تجربة معاهد تعليم اللغة العربية في المملكة العربية السعودية.

ولكي تأخذ مجالات التعاون والاستفادة من الخبرات والتجارب مسارًا عمليًا أقترحُ تأليف لجنة من معهد العلوم الإِسلامية والعربية في جاكرتا والجامعات الإِندونيسية تكون بإشراف المعهد، لوضع تصور دقيق ومدروس عن مجالات التعاون، وترفع هذه اللجنة اقتراحاتها وتوصياتها إلى الجهات المختصة لتأخذ مسارها عبر القنوات الرسمية.

الملحق الأول

ملحق بالبحوث المتممة للماجستير التي قدمت إلى قسم تأهيل معلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها في معهد تعليم اللغة العربية بجامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

م	عنوان البحث
١	الأصوات العربية وتعليمها لغير الناطقين بالعربية من الراشدين.
٢	الأخطاء الشائعة في الكلام لدى طلاب اللغة العربية الناطقين بلغات أخرى.
٣	تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.
٤	وحدة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.
٥	أثر علم اللغة الحديث في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.
٦	تقويم الجزء الأول من كتاب اللغة العربية لغير الناطقين بها المقرر في المعهد المتخصص التابع للجامعة المستنصرية ببغداد.
٧	تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها عن طريق الأشرطة المسموعة المرئية (الفيديو).
٨	المفردات وتعليمها لغير الناطقين بالعربية.
٩	استخدام الصورة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.
١٠	مهارة القراءة وتعليم غير الناطقين بالعربية.
١١	دراسة تقابلية بين اللغة العربية واللغة البنغالية (الأصوات).
١٢	معوقات تعليم اللغة العربية في الفلبين.
١٣	المعاجم اللغوية ومشكلات صناعتها.
١٤	التركيب الإِسنادي في اللغة العربية ولغة يوربا (دراسة تقابلية).
١٥	التركيب الإِسنادي في اللغة العربية والبنغالية (دراسة تقابلية).

م	عنوان البحث
١٦	جملة الصلة بين العربية والإنجليزية (دراسة تقابلية).
١٧	الإضافة في العربية (دراسة في علم اللغة التطبيقي).
١٨	المصدر الصناعي في العربية المعاصرة (دراسة في علم اللغة التطبيقي).
١٩	التذكير والتأنيث في العربية (دراسة في علم اللغة التطبيقي).
٢٠	بعض البرامج الحاسوبية في تعليم اللغة العربية (دراسة نقدية).
٢١	صيغ المبالغة الشائعة في العربية المعاصرة.
٢٢	تبسيط المعجم العربي لغير الناطقين بالعربية.
٢٣	الأخطاء الإملائية لدى دارسي العربية من غير الناطقين بها.
٢٤	عامل السن وآثره في تعليم العربية لغير الناطقين بها.
٢٥	حروف الجر في اللغة العربية ومشكلات تدريسها لغير الناطقين بها.
٢٦	إعداد قائمة مفردات فقه العبادات.
٢٧	تعدي الأفعال ولزومها في العربية والهوسا (دراسة تقابلية).
٢٨	البناء للمجهول في العربية وتقديمه لغير الناطقين بها في الكتاب المقرر.
٢٩	الأخطاء الصوتية الشائعة في القراءة الجهرية لدى دارسي العربية غير الناطقين بها.
٣٠	الموضوعات البلاغية الأساسية اللازمة لدارسي العربية غير الناطقين بها.
٣١	موضوعات الثقافة الإسلامية الأساسية في كتب تعليم العربية لغير الناطقين بها.
٣٢	قياس قدرة الدارسين (في المستوى الرابع) على معرفة القواعد النحوية وتطبيقها في كتاباتهم.
٣٣	قائمة المفردات الشائعة في الفتح الكبير وتوظيفها في تعليم العربية لغير الناطقين بها.
٣٤	مهارة الاستماع وطرق قياسها وتنميتها لدى دارسى العربية غير الناطقين بها.
٣٥	المصطلحات السياسية الشائعة في الصحف السعودية.
٣٦	تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها من خلال التلفاز السعودي.
٣٧	ظروف الزمان المضافة إلى الجملة وتدريسها لغير الناطقين بها.

م	عنوان البحث
٣٨	إعداد قائمة المفردات العقيدة الإسلامية.
٣٩	إعداد قائمة مفردات فقه المعاملات المالية.
٤٠	تحليل الأخطاء الدلالية لدى دارسي اللغة العربية غير الناطقين بها في التعبير الكتابي.
٤١	أسلوب الاستفهام اللغوي بين اللغة العربية واليوربا (دراسة تقابلية).
٤٢	الدافعية وأثرها في تعلم اللغة العربية لدى دارسيها من غير الناطقين بها.
٤٣	التعريف بـــ (ال) في العربية وتعليمه لغير الناطقين بها.
٤٤	التنكير في العربية وتعليمه لغير الناطقين بها.
٤٥	كان وأخواتها وخطة تقديمها لغير الناطقين بها.
٤٦	العدد في اللغة العربية وتعليمه لغير الناطقين بها.
٤٧	المعجم الأساسي في تعليم العربية لغير الناطقين بها.
٤٨	معجم فقه العبادات لغير الناطقين بالعربية.

الملحق الثاني

تقرير عن ندوة تعليم اللغة العربية في الجامعات الإِندونيسية

الواقع والمستقبل

مقر الندوة وزمنها:

تم عقد الندوة في مقر معهد العلوم الإِسلامية والعربية في جاكرتا في الفترة من ٦ – ٨ جمادى الآخرة ١٤١٣هـ (الموافق ٣٠ نوفمبر – ٢ ديسمبر ١٩٩٢م).

المشتركون في الندوة:

اشترك في الندوة عدد من الجامعات والمؤسسات داخل إندونيسيا وخارجها وهي:

أولاً: من داخل إندونيسيا:

١ – وزارة الشئون الدينية – جاكرتا.

٢ – وزارة التربية والثقافة – جاكرتا.

٣ – معهد العلوم الإِسلامية والعربية – جاكرتا.

٤ – جامعة إندونيسيا.

٥ – جامعة شريف هداية اللّٰه الإِسلامية الحكومية – جاكرتا.

٦ – المعهد العالي لفنون التدريس وعلوم التربية (ايكيب) – جاكرتا.

٧ – الجامعة الإِسلامية (جمعية خير) – جاكرتا.

٨ – جامعة ابن خلدون – بوقور – جاوا الغربية.

٩ – جامعة باجاجاران – باندونج – جاوة الغربية.

١٠ – جامعة قونونج جاتي الإِسلامية الحكومية – باندونج.

١١ – المعهد العالي لفنون التدريس وعلوم التربية (ايكيب) – باندونج.

١٢ – جامعة قاجه مادا – يوكياكرتا.

١٣ – جامعة سونن كالي جاقا الإسلامية الحكومية – يوكياكرتا.

١٤ – الجامعة الإسلامية الإندونيسية – يوكياكرتا.

١٥ – جامعة والي سونجو الإسلامية الحكومية – سمارانج.

١٦ – جامعة دار السلام – كونتور قونوركو.

١٧ – جامعة سونان أمبيل الإسلامية الحكومية – سورابايا.

١٨ – الجماعة المحمدية – سورابايا – جاوا الشرقية.

١٩ – المعهد العالي لفنون التدريس وعلوم التربية (إيكيب) – ملانج.

٢٠ – جامعة سومطرة الشمالية – ميدان.

٢١ – الجماعة الإسلامية الحكومية – ميدان.

٢٢ – جامعة الرانيري الإسلامية الحكومية – دار السلام بانده أتشيه.

٢٣ – جامعة إمام بونجول.

٢٤ – الجماعة الإسلامية الرياويه – فكان بارويا.

٢٥ – جامعة رادين فتاح الإسلامية الحكومية – فالمبانج.

٢٦ – جامعة حسن الدين الحكومية – أجونج باندانج سلاويسي الجنوبية.

٢٧ – جامعة علاء الدين الإسلامية الحكومية – أجونج باندانج.

٢٨ – جامعة المسلمين الإندونيسية – أجونج باندانج – سلاويسي الجنوبية.

٢٩ – جامعة انتساري الإسلامية الحكومية – بنجرماسين.

٣٠ – مجلس التربية بالجمعية المحمدية – جاكرتا.

ثانيًا: من خارج إندونيسيا:

١ – معهد تعليم اللغة العربية بالرياض.

٢ – الجماعة الإسلامية العالمية – ماليزيا.

٣ – جامعة بروناي – بروناي دار السلام.

٤ – المدرسة الرحمانية – فطاني – تايلاند.

افتتاح الندوة:

افتتحت الندوة في الساعة التاسعة من صباح يوم الاثنين ١٤١٣/٦/٦هـ الموافق

١٩٩٢/١١/٣٠م تحت رعاية سعادة الأستاذ زرقاوي سيوطي المدير العام لرعاية المعاهد الإسلامية بوزارة الشئون الدينية، وسعادة القائم بأعمال سفارة خادم الحرمين الشريفين الأستاذ عدنان بغدادي، وحضور مدير مركز التدريب بوزارة التربية والتعليم، ومدير معهد العلوم الإسلامية والعربية في جاكرتا الشيخ / إبراهيم بن محمد الحسين، وممثل جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الدكتور / حمد بن ناصر الدخيل.

اجتماعات الندوة:

عقدت الندوة تسع جلسات، خصص منها ست جلسات لدراسة أوضاع تعليم اللغة العربية في الجامعات الإندونيسية، والوقوف على المشكلات والصعوبات التي تواجهها في هذا الميدان، ووضع الحلول المناسبة، وقد تم خلال الجلسات المذكورة عرض البحوث الآتية ومناقشتها:

١ - واقع تدريس اللغة العربية في الجامعات الإندونيسية في ضوء الاتجاهات الحديثة لتعليم اللغات الأجنبية / للدكتور عبد الرحمن موسى أبكر - معهد العلوم الإسلامية والعربية في إندونيسيا.

٢ - إعداد معلمي اللغة العربية في الجامعات الإندونيسية (دراسة تقويمية). للدكتور / عبد التواب عبد الإله عبد التواب - معهد العلوم الإسلامية في إندونيسيا.

٣ - دراسة تقويمية لمناهج مادة النحو في أقسام اللغة العربية في الجامعات الإندونيسية: (الخطط الدراسية - الكتاب المدرسي - الوسائل التعليمية) للدكتور محمود فراج عبد الحافظ - معهد العلوم الإسلامية والعربية في إندونيسيا.

٤ - دراسة تقويمية لمناهج مادة التعبير في أقسام اللغة العربية في الجامعات الإندونيسية: (الخطة الدراسية - الكتاب المدرسي - الوسائل التعليمية) للدكتور محمد عبد الرحيم - معهد العلوم الإسلامية والعربية في إندونيسيا.

٥ - دراسة تقويمية لمناهج مادة القراءة في أقسام اللغة العربية في الجامعات الإندونيسية: (الخطة الدراسية - الكتاب المدرسي - الوسائل التعليمية) للدكتور

أحمد عارف حجازي – معهد العلوم الإسلامية والعربية في إندونيسيا.

٦ – الصعوبات التي تواجه دارسي اللغة العربية في الجامعات الإندونيسية وسبل التغلب عليها / للأستاذ محمد غفران – الجامعة الإسلامية الحكومية – سونان أمبيل – سورابايا.

وخصصت الجلستان السابعة والثامنة لعرض بعض تجارب معاهد تعليم اللغة العربية في ميدان تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها وتأهيل المعلمين، وعرض في الجلستين البحثان التاليان:

١ – تجربة معاهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في المملكة العربية السعودية ومدى الاستفادة منها في تعليم اللغة العربية في الجامعات الإندونيسية / للدكتور حمد الدخيل مدير معهد تعليم اللغة العربية في الرياض سابقا.

٢ – تجربة معهد التربية العصري – دار السلام (كونتورفونوركو) في تعليم اللغة العربية ومدى الاستفادة منها / للأستاذ محمد ناصر زين – معهد العلوم الإسلامية في إندونيسيا.

وخصصت الجلسة الأخيرة لإقرار القرارات والتوصيات.

قرارات الندوة وتوصياتها:

درس المجتمعون الموضوعات المطروحة في جدول أعمال الندوة وناقشوا في جلساتها مختلف الصعوبات والمشكلات التي تواجه الجامعات الإندونيسية في تعليم اللغة العربية، واتفقوا على إصدار القرارات والتوصيات الآتية:

أولاً: تأهيل المعلمين:

١ – تخصيص منح دراسية لمعلمي اللغة العربية بإندونيسيا في أقسام تأهيل المعلمين لغير الناطقين بها في معاهد تعليم اللغة العربية في البلاد العربية لتأهيلهم لغويا وتربويا ومنهجيا في هذا التخصص.

٢ – إتاحة الفرصة لحاملي شهادة الماجستير في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها لمواصلة دراستهم في الجامعات العربية للحصول على الدكتوراه في اللغة العربية.

٣ – إقامة دورات تأهيلية وتدريبية قصيرة ومتوسطة لمعلمي اللغة العربية في إندونيسيا في ميدان تعليم العربية لغير الناطقين بها في المعاهد والمراكز التي تتوافر فيها أقسام لتأهيل المعلمين.

٤ – تحسين أوضاع خريجي اللغة العربية في إندونيسيا ماديا ومعنويا.

تخصيص منح دراسية كافية للطلاب الإندونيسيين في الجامعات العربية لدراسة اللغة العربية لسد النقص الهائل في معلمي اللغة العربية في المدارس والجامعات الإندونيسية.

٦ – إيجاد البيئة العربية في قاعات تدريس مواد اللغة العربية في الهيئات والمؤسسات التعليمية الإندونيسية المهتمة بتعليم اللغة العربية وحثها على التقليل قدر الإمكان من استعمال اللغة المحلية.

ثانيًا: المناهج والبرامج التعليمية:

١ – توصي الندوة وزارة الشئون الدينية ووزارة التعليم والتربية والثقافة في إندونيسيا بإعداد الكتب والمواد التعليمية المناسبة لتعليم اللغة العربية بالتنسيق مع المراكز

والمعاهد المتخصصة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في داخل إندونيسيا وخارجها في المرحلة الجامعية وما قبل الجامعية على أن يراعى عند الإعداد ما يلي:

أ) المعايير الإسلامية واللغوية والتربوية والنفسية السليمة.

ب) التقابل اللغوي بين اللغة العربية واللغة الإندونيسية.

جـ) تحليل الأخطاء الخاصة بالإندونيسيين.

د) خصوصية الثقافة والحضارة الإندونيسية.

هـ) خصائص الطلاب الإندونيسيين.

٢ – الاستفادة من التجارب الناجحة في تعليم اللغات الأجنبية وإعداد البرامج في تعليم اللغات مع عدم تبني طريقة دون غيرها، حيث لا تغني طريقة واحدة في هذا الميدان.

٣ – صياغة أهداف تعليم اللغة العربية في المدارس والجامعات الإندونيسية بطريقة علمية واضحة يمكن إجراؤها وتحقيقها من خلال الكتب التعليمية المناسبة.

٤ – مراجعة مناهج تعليم اللغة العربية في الجامعات الإندونيسية وتطويرها وفق المعايير العلمية والتربوية الصحيحة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

٥ – التقليل قدر الإمكان من الجوانب النظرية والإكثار من الجوانب التطبيقية والتدريبية في تعليم اللغة العربية.

٦ – تكثيف ساعات اللغة العربية في المرحلة ما قبل الجامعية لتلافي ضعف الطلاب في اللغة العربية عند قبولهم في الجامعات الإندونيسية.

ثالثًا: تبادل الزيارات والخبرات:

١ – تبادل الزيارات العلمية بين الجهات المعنية بتعليم اللغة العربية في إندونيسيا وما يماثلها في البلاد العربية، لتوثيق أواصر التعاون وتنسيق الجهود والاستفادة من الخبرات والتجارب الموجودة في الميدان.

٢ – تعزيز أوجه التعاون بين الهيئات التعليمية الإندونيسية وبين معهد العلوم الإسلامية والعربية المهتمة بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في مجال تبادل المعلومات والخبرات والكتب الدراسية والوسائل التعليمية.

٣ – حث الجامعات العربية على إعارة أساتذة اللغة العربية للجامعات الإندونيسية للنهوض بمستوى تعليم اللغة العربية فيها، وتحقيق التعاون والتواصل في القضايا ذات الاهتمام المشترك.

رابعًا: توصيات عامة:

١ – أن تقوم وزارة الشئون الدينية باعتبارها الجهة المعنية بالتعليم الإسلامي بإنشاء مركز متخصص للغة العربية يقوم بالإشراف على:

(أ) تعليم اللغة العربية في إندونيسيا.

(ب) إعداد معلمي اللغة العربية في إندونيسيا.

(جـ) إقامة الندوات والدورات التربوية داخل إندونيسيا.

(د) تنسيق التعاون بين الهيئات التعليمية الإندونيسية ومثيلاتها في الدول العربية.

٢ – اتخاذ السبل المناسبة لإصدار ملحق يومي باللغة العربية في إحدى الصحف الإندونيسية المشهورة.

٣ – دعوة الجامعات العربية إلى تزويد مكتبات الجامعات الإندونيسية بما تصدره من كتب ونشرات وأدلة ومجلات.

خامسًا: لجنة متابعة التوصيات:

يرى المشتركون تأليف لجنة منبثقة عنها لمتابعة تنفيذ قراراتها وتوصياتها، واتخاذ السبل لتطبيقها مع الجهات المسئولة تمثل فيها الجهات الآتية:

١ – وزارة الشئون الدينية في إندونيسيا.

٢ – وزارة التربية والثقافة.

٣ – معهد العلوم الإسلامية والعربية في إندونيسيا.

اختتام الندوة:

اختتمت الندوة أعمالها في يوم الأربعاء: ١٤١٣/٦/٨هـ – الموافق ١٩٩٢/١٢/٢ م بقراءة التوصيات التي أقرتها الندوة على المشاركين، ووزعت عليهم شهادات التقدير، ثم ألقى مدير معهد العلوم الإسلامية والعربية كلمة ختامية حيا فيها المشاركين وشكرهم على تلبية دعوة المعهد لحضور الندوة.

والله الموفق

ظاهرة الضوء جماليًّا في الشعر الجاهلي

للدكتورة

مريم البغدادي

جامعة الملك عبد العزيز بجدة

كلية الآداب والعلوم الإِنسانية

قسم اللغة العربية

ظاهرة الضوء جماليًّا في الشعر الجاهلي

كان العرب – منذ أقدم عصورهم – يحاولون كشف أسرار الكون والطبيعة، عن طريق تعقب ظواهر الحياة المختلفة، فتأملوا السماء، فخطفت أبصارهم نجوم وكواكب وأجسام مضيئة، وانطلقوا من جوانب الحياة، فوجدوا أشياء أخرى تحيط بهم تتلألأ وتلمع، ولاحظوا أن هذا الضوء وهذا اللمعان يتراوحان بين القوة والضعف، وبين الدوام والتغير. ولما طال أمر هذا التأمل استيقنوا أن هناك مصادر للضوء، تتغلغل في بنية الحياة وتستحق الرصد، ذلك الرصد الذي سعى أيضًا إلى نبض الحياة المتمثل بالصوت، والصوت دلالة على حركة، والحركة حياة. ومن هنا كان الضوء والصوت أهم ما لفت نظر الإنسان وحظي باهتمامه.

ورغم أن هذا الرصد قد نظر إلى هذا الضوء نظرة تقديس لمصادره قديما، فجعل للكواكب والنجوم والأجرام السماوية فاعلية وسطوة وتأثيرا، وقسَّم أنواع هذه الفاعلية بينها بحيث أصبح لكل منها أثر معين في الحياة، إذ منها ما كان – حسب اعتقادهم – متخصصا بالكوارث والعنف، ومنها ما كان متخصصا بالشر والإخفاق في الحياة، وثالث كان له اختصاص بالحظ والنصيب، ورابع له علاقة بالجنون، أو الخصب، أو الذكاء التجاري، أو الفصاحة والعلم، أو الإبداع أو غير ذلك مما صدر عن الفكر القديم من رؤى وتصورات لعبت دورا مهما في الحياة الإنسانية.

ورغم تطور النظرة هذه في فترة زمنية لاحقة، بحيث كتب قوم من قدماء اليمن السعيدة أن القمر والشمس والكواكب الأخرى في المجموعة الشمسية هي كتل من تراب وصخور ومعادن تدور في فلك الشمس، وكل منها وما عليه مركب من أجزاء

وذرات [1] نقول رغم كل هذه الرؤى بمراحلها وتأثيرها ومنطقها الحضاري، إلاّ أن الإنسان المبدع رأى أن تسجيل هذه المجموعات جماليا هو ما يستحق الاهتمام، لما يوجده في نفسه من متعة، ولما يتمتع به من جاذبية تحلق بالروح إلى آفاق من السعادة والشفافية، لا سيما أن في الضوء أنسا ووضوحا كما في الصوت حياة وحركة، وفيهما معا حيوية تزين الوجود وتجعل له قيمة حياتية وجمالية، مهما اختلف طابع العصر عن عصور أخرى سابقة أو لاحقة.

والضوء – لغة – هو الضياء وما أضاء لك، وقال الزجّاج في *قوله تعالى* ﴿ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوۡاْ فِيهِ ﴾ [2] يقال ضاء السراج يضوء وأضاء يضيء، وقد ضاءت النار وضاء الشيء ضَوءًا وضُوءًا، وفي حديث بدء الوحي « يَسْمَعُ الصَّوْتَ وَيَرَى الضَّوْءَ » ، أي ما كان يسمع من صوت الملك ويراه من نوره كما يقول صاحب اللسان. وضاءت وأضاءت بمعنى استنارت وصارت مضيئة، وفي حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه : " لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا إلى ركن وثيق "، وفي الحديث الشريف « لاَ تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ » ، أي لا تستشيروهم ولا تأخذوا آراءهم، جعل الضوء مثلا للرأي عند الحيرة [3] .

والضوء هو النور والألاء والسنا، وإن كان كل منها يؤدي معنى خاصا، بالإضافة إلى اشتراكه بالمعنى العام لكلمة (ضوء). وباستعراض ما جاء في اللغة عن الضوء وما يتعلق به من مفردات تشير إلى مصدره ودرجته وتأثيره وتداخل أنواعه نجد أن اللغة ثرية ثراء واسعا في هذا المجال، وقد تجاوزت المعنى الصريح إلى المعنى المجازي. فمن حيث مصدر الضوء، فقد أشارت اللغة إلى الكواكب والنجوم والأجرام السماوية ثم البرق والنار وغيرها من مصادر طبيعية وصناعية عرفت في حضارة العربي القديم قبل الإسلام.

ولقد بهرت الشمس العربي بأشعتها الذهبية، وأصبحت شغله الشاغل، فجعل يراقب مراحل رحلتها وتبدُّل ثيابها، فكان يراها بيضاء أحيانا، وصفراء أحيانا أخرى، وحمراء تارة ثالثة، وينفذ شعاعها من خلال قطرة مطر، فينحلُّ ضوؤها إلى ألوان قوس قزح، وتنعكس في الفضاء فيزداد انبهارًا بما يرى ويسرع ليسجل هذا

---

١) انظر في ذلك تطلعات الإنسان الأولى في الفن والحياة، حسين التميمي، ص١٥٨، ١٥٩، ط. أولى بغداد ١٩٨٥م.

٢) سورة البقرة /٢٠.

٣) لسان العرب لابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، جـ / ١، ص / ٣٠٧، ط مصورة عن طبعة بولاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

الانبهار، ويضع صفات ونعوتا لهذا كله، فيقول مثلا: أبلجت الشمس إذا أضاءت صباحا، ومن هنا جاء قولهم " بلجة الصبح، والبلوج هو الإِشراق. كما أن الوضح بياضه، فإذا ارتفعت الشمس قيل: ابهارّ النهار، وأزهرت الشمس، فإذا أرسلت شعاعها قيل لها " سعرورة " وهو الصبح أيضًا إذا أضاء وأسفر، كما قيل للشمس أول طلوعها ذرت الشمس ذرورا، ونوَّرت، والتنوير وقت إسفار الصبح، فإذا انتشر ضوؤها قيل أشعَّت المس وأشرقت ثم ذكت فهي ذكاء، فإذا اشتد حرُّها قيل أوار الشمس لحرِّها، ثم إذا دنت للغروب قيل كربت، وهكذا. ومفردات الضوء كثيرة تشير إلى دقة ملاحظة العرب وولوعهم برصد جماليات الكون وحيويَّته، كما تشير إلى تمييزهم الدقيق بين الأشكال المختلفة لهذه الجماليات الضوئية التي أحسُّوا بأهميتها لحياتهم في هذا الركن من عالمهم القديم. ومن تلك المفردات ما يتعلق بالمصدر السماوي للضوء كالشمس والقمر والنجوم والبرق والشهب، ومنها ما يتعلق بالمصدر الأرضي كالنار والمصابيح والسرج، ومنها ما يعكس ضوء المصادر الطبيعية للضوء، ومن خلال صفاء جوهره وبريقه كالحلي والدر واللآلئ ونحوها، ومنها ما يتعلق بما ينبعث منه من لمعان، لحسن صقله كالسيوف وغيرها من سلاح ومعدن.

فإذا استعرضنا ما جاء منها في الشعر الجاهلي نجد كلمة (لألاء)، وهي واحدة من بين المفردات الدالة على الضوء، والتي ترد كثيرًا في هذا الشعر. أما لغة، فيقال: تلألأ النجم والقمر والبرق والنار، ولألأ أضاء وقيل اضطرب بريقه، وتلألأت النار اضطربت ولألأت النار لألأة إذا توقدت، فإذا انتقلنا إلى المعنى المجازي نجد قولهم: لألأت المرأة بعينيها إذا برقتهما، وفي صفته *عليه السلام* : يتلألأ وجهه تلألؤ القمر، أي يستنير ويشرق، مأخوذ من اللؤلؤ، كما استخدمت هذه المفردة لوصف الحركة، فقيل لألأ الثور بذنبه بمعنى حركه وكذلك الظبي.

ومن مفردات الضوء التي تتردد كثيرًا في الشعر الجاهلي الفعل " بهر "، يقال: بهر القمر النجوم بهورا غمرها بضوئه، والثلاث البهر هي الليالي التي يغلب فيها ضوء القمر النجوم، ويقال: قمر باهر إذا علا الكواكب ضوؤه وغلبها، وفي الحديث

وصلاة الضحى إذا بهرت الشمس الأرض أي غلبها نورها وضوؤها، ويقال: ابهارَّ النهار إذا ارتفعت فيه الشمس، وابهرار الليل: طلوع نجومه إذا استنارت، وإن قيل ابهار الليل بمعنى تراكبت ظلمته، وابهارَّ عليَّ الليل إذا طال، وفي حديث الفتنة " إنْ خشيت أن يبهرك شعاع السيف " وهو هنا بمعنى اللمعان، ويقال تبهَّرت السحابة أي أضاءت، ولا تضيء السحابة إلا إذا تخللها البرق أو تخللتها أشعة الشمس، وبهذا يكون ضوؤها مكتسبا من مصدر ضوئي أصلا، ومجازا يقال: بهره بمعنى غلبهُ.

وسفر الصبح وأسفر أضاء، وإسفار الفجر أن يصبح لا يشك فيه، ومجازا سفر وجهه حسنا أي أشرق. أما ذرَّ فأكثر ما يستخدم للشمس، فيقال: ذرَّت الشمس تذرُّ ذرورا بمعنى طلعت وظهرت، وقيل هو أول طلوعها، وشروقها أول ما يسقط من ضوئها على الأرض، ومثله " شع "، والشعاع ضوء الشمس الذي تراه عند ذرورها كأنه الحبال والقضبان مقبلة عليك إذا نظرت إليها، أو ما تراه ممتدا كالرماح بعيد الطلوع وانتشار الضوء، والشعاع بفتح أوله هو المتفرق.

والفعل (طلع) يصاحب مصادر الضوء السماوية، فيقال: طلعت الشمس والقمر والفجر والنجوم تطلع طلوعا، كما يقال: المطلع بفتح الأول وكسر الثالث وهو الموضع الذي تطلع عليه الشمس.

ومن ألفاظ الضوء (سطع)، والساطع هو الصبح الأول، وهو السطيع أيضًا لإضاءته وانتشاره، إذ إن السطع هو كل شيء انتشر أو ارتفع من برق ونور أو ريح أو غبار، فيقال: سطع البرق سطوعا. ويحدد حديث ابن عباس الشكل إذ يقول " كلوا واشربوا ما دام الضوء ساطعا حتى تعترض الحمرة الأفق ". أما مجازا فيقال: " سطع لي أمرك بمعنى وضح، وسطعت الرائحة بمعنى انتشرت وعلت " من السطع وهو الانتشار.

أما النور فهو الضياء، وشعاع الضوء سطوعه، ونار نورا وأنار واستنار ونوَّر بمعنى واحد أي أضاء ويقال: نوَّر الصبح ظهر نوره، والتنوير وقت إسفار الصبح. وأنار المكان وضع النور فيه، والمنار والمنارة موضع النور، ويقال: للشمعة ذات السراج

منارة، أما نار المهوّل فهي التي كانت العرب يوقدونها عند التحالف. فإذا نظر امرؤ إلى النار قيل تنوّر النار، ويقال تنورت النار من بعيد أي تبصرتها. ومجازا يقال للحسن الوجه المشرق اللون: أنور من النور، والجمع أنوار ونيران، واستنار عليه ظفر به.

ومن أفعال الضوء (شرق) يقال: شرقت الشمس تشرق شروقا وشرقا بمعنى طلعت، وأشرقت إذا أضاءت والإضاءة مع الارتفاع، وقيل الشارق قرن الشمس، ومن رواية ثعلب عن ابن الأعرابي قال: الشرق الضوء، والشمس، والشِّرق بكسر أوله هو الضوء الذي يدخل من شق الباب. والشَّرَقُ بفتح الأول والثاني هو الشمس، والضوء ويقال أشرقت الأرض بنور ربها إشراقا، وأشرق الرجل أي دخل في شروق الشمس، ومنها *قوله تعالى* : ﴿ فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّيۡحَةُ مُشۡرِقِينَ ﴾ [1] أي مصبحين. ومجازًا، يقال: أشرق وجهه ولونه أي أسفر وأضاء وتلألأ حسنا.

ويلاحظ أن العربي القديم كان يدرك بإحساسه وبصره درجات الضوء، تبعا للمراحل الزمنية للنهار، فقيل انفلق عمود الصبح، والفلق الصبح بعينه وقيل هو الفجر، ويرى الزجاج أنه بيان الصبح. وفي الحديث الشريف « أَنَّ النَّبِيَّ *عليه السلام* كَانَ يَرَى الرُّؤْيَا فَتَأْتِي مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ » وهو ضوؤه وإنارته.

أما الشفق فهو بقية ضوء الشمس وحمرتها في أول الليل ترى في المغرب إلى صلاة العشاء، ويرى الخليل هذا الرأي، أما الضحى فقيل إنه من طلوع الشمس إلى أن يرتفع النهار وتبيضَّ الشمس جدًّا، ثم الضَّحاء بالفتح إلى قريب من نصف النهار، وقيل ارتفاع الشمس الأعلى وقيل إذا اشتد وقع الشمس، وقال الفراء في تفسير *قوله تعالى* ﴿ وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ﴾ [2] ضحاها نهارها أو النهار كله، أما الزجاج فيرى أن ضحاها هو ضياؤه وصفاؤه وأما الصبح فهو أول النهار، ولون الصبح الصادق يضرب إلى الحمرة قليلا كأنها لون الشفق الأول في أول الليل كما يقول صاحب اللسان. واشتقوا كلمة (مصباح) وهو السراج، كما قيل مصابيح النجوم وهي أعلام الكواكب، كما أطلقوا على السنان العريض كلمة (مصباح)، أما الصبيح فأطلق مجازا على الوضيء.

---

١) سورة الحجر /٧٣.

٢) سورة الشمس /١.

ولقد قالوا في النجوم: لاحت بمعنى أضاءت وتلألأت واتسع ضوؤها، وقد قيل كل من لمع بشيء وأظهره فقد لاح به وألاح ولوَّح، فيقال لوح بالسيف وألاح به أي لمع به وحركه فهو مليح، وألاح البرق أضاء ولاح يلوح لوحا ولوحانا، كما يقال للبرق لمح والنجم يلمح لمحا ولمحانا كلمع.

وقالوا وضح الصبح أي بياضه وكذلك القمر، وقد أطلق العرب على النهار اسم (الوضَّاح) كما قالوا إن (الوُضَّحَ) هي الكواكب الخنَّس إذا اجتمعت مع الكواكب المضيئة من كواكب المنازل. ولقد حظي الصبح بألفاظ عديدة تشير إلى ضوئه وطلوعه ومنها قولهم " رأيت بلجة الصبح " أي ضوؤه، وأبلجت الشمس، والبلوج هو الإِشراق، ومجازا ورد في وصف النبي *عليه السلام* (أبلج الوجه) أي مشرقه، وقد وردت هذه المادة الضوئية كثيرًا في صفة القمر وتشبيه الممدوح والمرثي به، كما سنرى.

وكثيرا ما يقرنون الضوء باللون ولذا قالوا عن طلعة القمر أول طلوعه (غرة الهلال) والغرَّة هي أول الشيء وبياضه، كما قالوا ظهيرة غرَّاء أي بيضاء من شدة حر الشمس وضوئها. ولعل البياض هو أكثر الألوان التصاقا بالضوء، وقد ورد كثيرًا في وصف بياض النساء الجميلات، كما ورد في المدح " وأبيض كالنجم " ويقال للنجم الثاقب، وتثقيب النار تذكيتها، وشهاب ثاقب مضيء، وتقول العرب: أثقب نارك أي أضئها، ومجازا: حسب ثاقب أي نيِّر متوقد.

ومن المصادر الضوئية، الشهب وهي النجوم السبعة المعروفة بالدراري، والشهاب في الأصل الشعلة من النار الساطعة، ويقال للكوكب الذي ينقض على إثر الشيطان بالليل شهاب كما ورد في *قوله تعالى* ﴿ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ﴾ [1] وعن ابن السكيت، الشهاب هو العود الذي فيه نار، ومجازًا يقال للرجل (شهاب حرب) علي التشبيه به في مضيِّه، والشَّهَب بياض يصدعه سواد، وهنا أيضًا يقترن الضوء باللون الأبيض، كما هي الحال إذا قلت (رجل مشبوب) إذا كان أبيض الوجه أسود الشعر، وأصله من شبَّ النار إذا أوقدها فتلألأت ضياءً ونورًا.

---

١) سورة الصافات /١٠.

وتشبيب النار إيقادها، ويلعب المجاز دائما دورًا في اللغة، فيقال شبَّ نار الحرب أي أوقدها، ورجل مشوب حسن الوجه كأن لونه أوقد بالنار.

ومن مصادر الضوء البرق، وقد حظي بنصيب وافر من المفردات ومنها ومض البرق وميضًا وومضًا وومضانًا أي لمع لمعا خفيا، وقد يكون الوميض للنار، ومجازا جاء في الحديث « هَلاَّ أَوْمَضْتَ إِلَيَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ » أي – أشرت إليَّ – إشارة خفية، من أومض البرق، وأومضت المرأة بعينيها إذا برقت.

ويقال: وبص البرق لمع، والوبيصُ البريق، وقد يقال وبصت النار بمعنى أضاءت، ومثلها مصع البرق أي أومض، وفي حديث مجاهد: البرق مصع ملك يسوق السحاب أي يضربه فترى البرق يلمع فيه، والماصع البراق. كما يقال ألق البرق وتألق لمع وأضاء، ويقول ابن عباس: البرق سوط من نور يزجر به الملك السحاب، واستبرق المكان إذا لمع بالبرق، وبرق السيف والشيء لمع وتلألأ، ويقال للسيوف اللامعة البارقة، ومجازا تبرق أسارير وجهه أي تلمع وتستنير بالبرق.

وقد يقال سنا البرق بمعنى سطع والسنا ضوْؤه كما يقال سنت النار علا ضوؤها. أما النار وهي مصدر صناعي للضوء – فقد حظيت أيضًا بمجموعة من مفردات الضوء، منها " جحم " يقال تجحم النار جحوما تتوقد، وجحمة النار توقدها، وجحم النار أوقدها وألهبها، والجحيم كل نار عظيمة في مهواة والشديدة التأجج. وقريب منها مادة (ضرم) يقال ضرمت النار اشتعلت والتهبت والضريم الحريق، والضرام دقاق الحطب السريع الاشتعال وهو لهب النار أيضًا. ومجازا يقال ضرمت نار الشوق في القلب، ومثلها نار الحقد.

وذكت النار اشتعلت والذكوة والذكا الجمرة الملتهبة وذكَّيت النار أتممت إشعالها، ويقال للشمس ذكاء وللصبح ابن ذكاء لأنه من ضوئها، من ذكت النار، وأما مجازا، فقد استخدمت مع ذكر الحرب وكثر استخدامها في الشعر الجاهلي، وكذلك (شعل)، وقد وردت حقيقة ومجازا، فقيل أشعل النار ألهبها، والشعيلة هي النار المشعلة في الذبال، والمشعل هو القنديل، ومجازا اشتعل غضبا، واشتعل الرأس شيبا بمعنى اتقد على المثل، ولعل كلمة حرق تدخل في المفردات النارية،

فيقال: نار حِراق، وحَرَقُ النار لهبها، ومنها الحريق، ويقولون: ألقى اللّٰه الكافر في حارقته أي في ناره، ومجازا يقال حرقته نار الغيظ، وأشعل نار الحرب فأحرقته.

ومما يتعلق باللهب والنار مادة (ورى) يقال ورت الزناد إذا خرجت نارها، وأوار الشمس والنار شدة حرهما، ومجازا وردت في حديث علي رضي الله عنه " حتى أورى قبسا لقابس " أي أظهر نورا من الحق لطالب الهدى. ومادة قدح مثلها، أما اللهب واللهيب فهو اشتعال النار إذا خلص من الدخان يقال: تلهبت النار والتهبت بمعنى اتقدت، كما يقال ألهب البرق إلهابا، وقد يقال ألهب جَرْيُ الفرس، ومثلها أجيج النار أي تلهُّبها والأجوج المضيء وقد يستخدم للبرق ومجازا قد يقال أجَّج نار العداوة بينهم.

والوقد هو النار، يقال: وقدت النار، ويقال كوكب وقَّاد أي مضيء وتوقد بمعنى تلألأ. أما أزهرت النار فقد أضاءت، وزهر الزند إذا أضاء ناره، والأزهر هو النيِّر.

ويقال للشمس والقمر (الأزهران) لنورهما ومجازا يقال زهرت بك ناري أي قويت بك، كما يقال زهر القمر والنجم والوجه، والزهرة البياض.

والبصيص هو البريق، يقال بصَّ البرق والشيء برق وتلألأ ولمع، وفي حديث كعب « تُمْسِكُ النَّارُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى تَبِصَّ كَأَنَّهَا مَتْنُ إِهَالَةٍ » أي تبرق ويتلألأ ضوؤها.

أما (لمع) فقد استخدمت فيما يتعلق بالسلاح والأشياء، يقال لمع الدرع والسيف والنصل بمعنى أضاءت وقد يقال أرض أو فلاة ملمَّعة ولَّماعة أي يلمع فيها السراب. ومجازا يقال حد ملمَّع صقيل إشارة إلى بريق لونه [1] .

وبعد، فقد حفلت معاجم العربية بمادة ثرية تتعلق بالضوء ومنابعه، سواء أكانت طبيعية كالشمس والقمر والبرق، أم صناعية كالمصابيح والسرج والنار وما إليها، أم عاكسة للضوء لصفائها وحسن صقلها كالسلاح والحلي واللآلئ وغيرها مما يشاهد في الطبيعة.

ويعرَّف الضوء علميا بأنه ذلك الشعاع الذي يؤثر في العين فيسبب الرؤية كما

---

١) لسان العرب، جـ / ١، ١٤٥، ٢٣٣، ٤٦٢، جـ / ٢، ٢٠٧، ٤٩١، جـ / ٣، ٢٧، ٣٧، ١٠٩، ١٨٥، ٣٣٢، ٣٣٨، ٤٢٠، ٤٢٢، جـ / ٤، ٤٧٤، ٤٨١، جـ / ٥، ١٤٨، ٢١٥، ٣٩٢، ٤٢٠، جـ / ٦، ٢٠، ٣٥، ٦٨، ٣١٧، ٤٦٧، جـ / ٧، ٩٩، ٤١٨، جـ / ٨، ٤٨، ٢٧١، ٣٧٣، جـ / ٩، ١٢٠، جـ / ١٠، ١٨، ٤٦، ١٠٥، ٢٠٠، ٢١٥، جـ / ١١، ٢٨٨، ٢٩٥، ٣٢٤، جـ / ١٢، ٣٩، ٤٦، ١٨٥، جـ / ١٣، ١٦، ٣٧٦، جـ / ١٤، ٢٢٧، ٢٧٦، ٣٥١، جـ / ١٥، ٢٤٧، جـ / ١٦، ٤٥، جـ / ١٨، ٣١٣، جـ / ١٩، ١٢٨، ٢٠١، ٢٠٩، جـ / ٢٠، ٢٦٧.

ينتشر هذا الضوء بسرعة فائقة في جميع الاتجاهات، وتنتقل موجات الضوء من المصدر – الشمس مثلا – بسرعة (١٨٦,٠٠٠) ميلا في الثانية، في خطوط مستقيمة، وقد نلاحظ هذا من خلال انسياب أشعة الشمس مثلا، من ثقب باب أو من فتحة في غرفة، كما نراها وهي تنهمر في أشعة وخطوط مستقيمة خلال فتحة من السحب.

ويرى العلم الحديث أن المصدر الضوئي يرسل سيلاً من الجزئيات تشبه الطلقات الخارجة من المدفع، ولعل هذا الرأي يوافق ما يراه نيوتن من أن الضوء يتكون من عدد لا يحصى من الجسيمات المتناهية في الصغر والتي يرسلها المصدر الضوئي، وقد أطلق على هذه الرؤية (نظرية الجسيمات)، بينما يرى العالم الهولندي uggens أن الضوء يتكون من اهتزازات تتولد من المصدر الضوئي في وسط لا نهائي المرونة، كثافته أقل من الهواء ويشغل الفضاء، وقد سمي هذا الوسط بالأثير، أما النظرية الثالثة فتقول إن للضوء طبيعتين، فهو يتكون من موجات ومن جسيمات، وكل جسيم أو جزيء من الطاقة تتبعه موجة ملازمة تتحكم في حركته. ولقد كانت هذه النظريات الثلاث مجال بحث حتى عام (١٨٥٠) ميلادية واستقر الرأي العلمي أخيرا على أن الضوء عبارة عن اضطراب كهرومغناطيسي ينتشر على هيئات موجات مستعرضة.

وتختلف حساسية العين باختلاف الطاقة الإشعاعية المستقبلة من الأجسام المرئية، كما أن العين قادرة على التمييز بين الألوان المكونة للضوء، وقد وجد نيوتن أن الشعاع الضوئي ينقسم إلى ألوان يمثلها طيف قوس قزح ويتم تحليل الضوء الأبيض الذي نراه إلى ألوان نتيجة انكسار الضوء، وإن كان بعض العلماء يرى غير ذلك. وتبدأ ألوان هذا الطيف بالأحمر وتنتهي بالبنفسجي، وبين هذا وذاك نتعرف على اللون البرتقالي فالأصفر فالأخضر فالأزرق، وهي مجموعة تعرف باسم (الطيف المنظور) لأنها تمثل جزء الطيف الذي تراه العين، وهو يمثل جزءًا صغيرا جدًّا من الطيف الشمسي الذي يصل إلى سطح الأرض [1] .

وحينما نستقرئ الآيات القرآنية التي تشير إلى الضوء، نجده – بمشتقاته – يأتي

---

١) انظر في ذلك الضوء، أحمد شوقي عمار، سلسلة الفيزياء الهندسية، ص / ٥، ٦، ٩، دار الراتب الجامعية، بيروت، لبنان، وكتاب: الذرات والإلكترونيات، ص / ٩٥، ٩٦، ٩٨، ٩٩، سلسلة كتاب المعرفة، جنيف، سويسرا ١٩٨٨م، الطاقة الشمسية، عبد الفتاح الشاذلي، أمين دويدار، ص / ٢٦,٢٨، ط، أولى، القاهرة ١٩٨٠م.

مصاحبا للشمس بصفة (ضياء)، وذلك في **قوله تعالى** ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا ﴾ (١) كما أتى مصاحبا للبرق والنار بصيغة الفعل (أضاء) وذلك في **قوله تعالى** ﴿ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ ۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ ﴾ (٢) **وقوله تعالى** ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴾ (٣) وقد جاءت المادة أيضًا مقرونة بما أنزل اللّه من الهدى. وذلك في قوله ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآءً ﴾ (٤) كما جاءت في سياق الكلام عن نور اللّه بصيغة الفعل، وذلك في **قوله تعالى** : ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ﴾ (٥) .

أما كلمة (نور) فقد جاءت مصاحبة للقمر في **قوله تعالى** : ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا ﴾ (٦) .

والآية تشير إلى الفرق بين الضوء والنور، ومن المعروف أن القمر يستمد نوره من الشمس لأنه ليس مضيئا بذاته، ولذا فإن النور في القمر بالعرض والاكتساب من جسم آخر، بينما الضوء بالذات كما هي الحال في الشمس والنار، ولذا فإن الضوء أقوى من النور. ولقد وردت كلمة النور أيضًا بالمعنى المادي، وذلك في **قوله تعالى** : ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾ (٧) .

كما وردت مجازا في سياق ذكر هدى اللّه وكلامه سبحانه، كما في **قوله تعالى** : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ﴾ (٨) وفي قوله: ﴿ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى ﴾ (٩) .

كما جاءت مقرونة بالإسلام في **قوله تعالى** : ﴿ أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ﴾ (١٠) .

وقد وردت مقترنة بالظلمات في **قوله تعالى** : ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ﴾ (١١) .

---

١) سورة يونس /٥.

٢) سورة البقرة /٢٠.

٣) سورة البقرة /١٧.

٤) سورة الأنبياء /٤٨.

٥) سورة النور /٣٥.

٦) سورة يونس /٥.

٧) سورة الأنعام /١.

٨) سورة المائدة /٤٤.

٩) سورة الأنعام /٩١.

١٠) سورة الزمر /٢٢.

١١) سورة الأحزاب /٤٣.

ثم جاءت مقترنة بالإشراق في **قوله تعالى** : ﴿ وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا ﴾ [(1)] كما جاءت في سياق الكلام عن نور المؤمنين في الجنة، وذلك في **قوله تعالى** : ﴿ يَوْمَ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُواْ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُواْ نُورًا ﴾ [(2)] .

علاوة على أنها وردت في سياق الحديث عن محاربة اليهود للدين الحنيف، واصفا إياهم بالكفار، وذلك في **قوله تعالى** : ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [(3)] .

كما قرنت كلمة (نور) بالحياة في **قوله تعالى** : ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ﴾ [(4)] وعليه، فتكون الكلمة قد جاءت بمعناها المادي والمجازي كما رأينا.

أما ذكر النار – مصدرا للضوء – فقد جاء حقيقة ومجازا، ومن الآيات التي تذكر النار – حقيقة – **قوله تعالى** : ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ ﴾ [(5)] وقوله: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَآ أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ ٱلنَّارُ ﴾ [(6)] وقوله ﴿ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي ٱلنَّارِ ﴾ [(7)] ومثله ما جاء في حق إبراهيم **عليه السلام** : ﴿ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ [(8)] .

وقد تقرن النار بأفعال تدل على إشعالها كما في **قوله تعالى** : ﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي تُورُونَ ﴾ [(9)] .

وقوله في عذاب مؤمني اليمن على يد ذي نواس اليهودي ﴿ ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلْوَقُودِ ﴾ [(10)] وفي غيرها ﴿ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحُطَمَةُ . نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ﴾ [(11)] ومقترنة باللهب ﴿ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴾ [(12)] وباللظى ﴿ فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ . لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴾ [(13)] وموصوفة ﴿ إِنَّهَا عَلَيْهِم مُّؤْصَدَةٌ ﴾ [(14)] وقوله ﴿ ٱلَّذِي يَصْلَى ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرَىٰ ﴾ [(15)] ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ﴾ [(1)] ومقرونة بالعذاب ﴿ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ﴾ [(2)]

---

١) سورة الزمر /٦٩.

٢) سورة الحديد /١٣.

٣) سورة الصف /٨.

٤) سورة الأنعام /١٢٢.

٥) سورة البقرة /٢٦٦.

٦) سورة آل عمران /١٨٣.

٧) سورة الرعد /١٧.

٨) سورة الأنبياء /٦٩.

٩) سورة الواقعة /٧١.

١٠) سورة البروج /٥.

١١) سورة الهمزة /٥ – ٦.

١٢) سورة المسد /٣.

١٣) سورة الليل /١٤ – ١٥.

١٤) سورة الهمزة /٨.

١٥) سورة الأعلى /١٢.

ومقرونة بجهنم ﴿ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ ﴾ (٣) .

وغير ذلك من آيات تحدد درجاتها وحدودها. كما استخدمت مجازا ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾ (٤) ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلاً ۙ أُولَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ ﴾ (٥) ومجسدة بملموس ﴿ فَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ ﴾ (٦) وفي وصف فساد اليهود ﴿ وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ كُلَّمَآ أَوْقَدُواْ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ ﴾ (٧) .

وغيرها من آيات توحي بلهبها ومن ثم ضوئها مثل ﴿ يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ ﴾ (٨) والشواظ هو اللهب الذي لا دخان له، واللهب ضوء.

أما ضوء الشهاب، فقد ذكر في سياق عن الشياطين وذلك في *قوله تعالى* : ﴿ إِلَّا مَنْ خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ﴾ (٩) .

وقد جاء (ثقب) بمعنى أضاء مع (النجم)، وأما غيرها من مفردات الضوء كالإشراق والبريق والشرر، فقد وردت بصيغ مختلفة في الشعر الجاهلي، وهي توحي بملاحظة العربي الدقيقة وتتبعُّه الدائم لمسارات الضوء بأشكالها ودرجاتها ومصادرها، ورصدها ليلاً ونهارا، في السماء والأرض، بحيث رسم لوحاتها المختلفة في كل ما صدر عنه من إبداع شعري.

وبعد، فقد كانت الشمس في مقدمة من حمل صور الضوء، تلك التي احتفى بها العرب قديمًا أيّما احتفاء، وأحاطوها بهالة من التقديس، وأطلقوا عليها اسم (إلاهة) حينما توهموا أنها ملك لها نفس وعقل وأنها أصل نور القمر والكواكب، ولعل النقطة الأخيرة تتفق والنظرة العلمية، التي تؤكد أن الشمس هي مصدر الضوء لكل النجوم والكواكب المتصلة بها. ويحدد العلماء طبيعة الشمس من حيث كونها كرة هائلة من غازات متوهجة، ومن أشعتها تكتسب جميع الأحياء عناصر نمائها، ويرون أنها قد تغيرت قليلا خلال بلايين السنين، وهي تتكون من طبقات، فالخارجية منها Photosphere تمثل سطحا ساطعًا يمكن رؤيته بالتلسكوب العادي،

---

١) سورة البقرة /٢٤.

٢) سورة البقرة /١٢٦.

٣) سورة التوبة /٣٥.

٤) سورة النساء /١٠.

٥) سورة البقرة /١٧٤.

٦) سورة الحج /١٩.

٧) سورة المائدة /٦٤.

٨) سورة الرحمن /٣٥.

٩) سورة الصافات /١٠. انظر: سورة يونس، آية ٥، البقرة / ١٧، ١٩، ٢٤، ١٢٦، ١٧٤، ٢٥٠، ٢٦٦، الأنبياء ٤٨، النور / ٣٥، المائدة / ١٦، ٤٨، الأنعام / ١، ٩١، ١٢٢، الزمر / ٢٢، ٦٩، الأحزاب ٤٣، الحديد / ١٣، الصف / ١٨، التوبة / ٣٣، آل عمران / ١٨٣، الرعد / ١٧، إبراهيم / ٦٩، الواقعة / ٧١، البروج / ٥، الهمزة / ٦، اللهب / ٣، الليل / ١٤، ١٥، البلد / ٢٠، الأعلى / ١٢، التوبة / ٣٥، الأعراف / ٣٨، النساء / ١٤، ١٤٥، آل عمران / ١٠٢، المائدة / ٦٤، الرحمن / ٢٤، الحج / ١٩، الصافات / ١٠.

وهي مغطاة بخلايا لامعة من الحبيبات تشعُّ الطاقة إلى الأرض، وفي خارجها طبقة الغلاف الشمسي، وهي شفافة تشتمل على طبقات من الغازات الباردة تسمى الطبقة العاكسة، وخارجها طبقة أخرى تسمى Cromosphere, وتنبعث منها النقط الشمسية التي تؤثر على انتشار الموجات القصيرة على سطح الأرض، أما الطبقة الخارجية للشمس المعروفة باسم Corona, فإنها عبارة عن كتلة غازية ذات كثافة قليلة ودرجات حرارة عالية.

وضوء الشمس من بدء الشروق إلى الضحى يتقلب بنفس مراحل ضوء الأجرام، من الأحمر إلى البرتقالي إلى الأصفر إلى الأبيض فالأبيض الأزرق [1] ولعل هذا ما لاحظه العرب القدامى – عن طريق الملاحظة الدائمة – فوصفوه في شعرهم جاعلين منه لوحات جمالية بديعة.

ولقد أطلقوا على الشمس أسماء عديدة منها (الضحُّ) وقيل إن الضح قرن الشمس يصيبك، وكل شيء أصابته الشمس فهو ضحٌّ، وكما يرى الخليل فإن الضح ضوء الشمس إذا تمكن من الأرض، ويرى أن (الضحاء) من أسماء الشمس أيضًا، وعن ابن السكيت، يقال للشمس (الجونة) لأنها تسود حين تغيب، والجون الأسود والأبيض، كما يقال لها (الجارية) وذلك لأنها تجري من المشرق إلى المغرب، ويقال (الغزالة) أيضًا وفيها قيل:

توضـــــحن فــــــي قـــــرن الغزالـــــة بعـــــدما ترشـــــــــفن درَّات الرهـــــــــام الركائـــــــــك

ويرى أبو عبيد أن الغزالة هي الشمس إذا ارتفع النهار، وقد يقال لها (السراج والبيضاء والمهاة) ويقال لضوئها (أياة وأيا).

وحين نقلبُّ اللوحات التي تطل منها الشمس، نجد ضوءها الحقيقي في قول الأعشى:

وليــــــل، يقـــول القـــوم مـــن ظلماتـــه ســــــواء بـــصـيرات العيـــون وعورهـــا

تجاوزتــــــه حـــــتى مـــضـى مدلهمّـــه ولاح مـــن الـــشمس المـــضيئة نورهـــا

وقوله:

فهــــل تنكـــر الـــشمس فـــي ضـــوئها أو القمـــــــر البـــــــاهر المـــــــبرص

---

1) بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، محمود الألوسي، جـ / ٢/١٦٢ بيروت، الكون العميق، علي الأمير ٢٧ وما بعدها، ط أوْلى، بغداد ١٩٨٦م، مع اللَّه في السماء، أحمد زكي، ١٤٥ وما بعدها، بيروت، هندسة النظام الكوني في القرآن الكريم، عبد العليم عبد الرحمن خضر، ١٤٨، ١٦٣، ط. أوْلى، سلسلة الألف كتاب، جـده ١٩٨٢م، عالم الطاقة الشمسية، حشمت أمين عامر، ٥٠، ٥١، ط. أوْلى، دار الفكر العربي، القاهرة، الطاقة الشمسية، محمود سليم عودة، ٣٨، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٧٩م.

ويقول قس بن ساعدة، وينقش ضوء الشمس القوي على لوحته:

ضوؤهـــــــــا يطمـــــس العيـــــــــون وإرعــــاد شــــديد فــــي الخــــافقين مثـــــار

ويقول أمية بن أبي الصلت المتأله، قارنا النور بالضوء:

وســــــــــوَّاها وزينهـــــــــا بنـــــــــور مـــــــن الـــــشمس المـــــضيئة والهـــــلال

ودريد بن الصمة يرسم ضوء الشمس واقعا على الرمال كأثواب الورس في اصفراره:

كـــــــأن علــــــى تنائفـــــــه إذا مـــــــا أضـــــــاءت شمـــــــسه أثـــــــواب ورس

وأما مجازا، فقد جاء في وصف امرئ القيس لحبيبته، وذلك بقوله:

برهرهـــــة كالــــشمس فــــي يــــوم صـــحوها تـــضـــيء ظـــلام البيـــت فـــي ليلـــة الـــدجى

ومن الملاحظ – هنا – أنه يجعل الضوء والنور مشتركين بين الشمس والقمر، ففي الشطر الأول يتضح أن المقصود بالضوء هو ضوء الشمس الذي شبَّه به وضاءة وجه الحبيبة وإشراقه، وجعل الفعل (تضيء) بداية للشطر الثاني الذي يوحي بنور القمر، إذ قرنه بـــ " ليلة الدجى "، ووقوع (تضيء) بين الشطرين يدل على أنه قصد ضوء الشمس ونور القمر معا، إذ ضغط أطراف الصورة وأوحى بالمستتر من المضمون، وهذا المشهد الجمالي الذي يجمع بين ضوء الشمس ونور القمر ، أو بين الضوء والنور دون ذكر مصدرهما يرد كثيرًا في الشعر الجاهلي حينما يريد الشاعر المبالغة في تصوير موقفه من موضوع ما، وستأتي أمثلة على ذلك لاحقًا.

وقد يشار مجازا إلى ضوء الشمس دون ذكرها لفظا، كما فعل قيس بن الخطيم متغزلا:

حــــــوراء جيـــــداء يستـــــضاء بهـــــا كأنهـــــا خـــــوط بانـــــة قـــــصف

ومثله دريد بن الصمة:

أشـــــبهها غمامـــــة يــــوم دجـــــن تـــــلألأ برقهـــــا أو ضـــــوء شـــــمس

ويمدح الأعشى عمرو بن هند مقارنا بين وضاءته ووضاءة غيره من الملوك فيقول:

هـــو الـــشمس وافـــت يـــوم ســـعد فأفـــضلت علـــــى كـــل ضـــوء، والملـــوك كـــواكب

والبيت يتضمن ملمحا حضاريا يشير إلى اعتقاد أسطوري بفاعلية الشمس وتدخلها في قدر الإِنسان وسعادته أو تعاسته. أما طرفة فينقلنا لصورة أخرى من صور الشمس جاعلا الشمس تخلع رداءها الضوئي ليكسو وجه الحبيبة فيبدو وضاء نقيا:

ووجـــــه كـــــأن الـــــشمس حلَّـــــت رداءهـــــا   عليـــــه نقـــــي اللـــــون لـــــم يتخـــــدَّد

وطفيل الغنوي يومئ إلى هذا الضوء أو بالأحرى هذه الوضاءة فيقول:

عـــــروب كـــــأن الـــــشمس تحـــــت قناعهـــــا   إذا ابتـــــسمت أو ســـــافرا لـــــم تبـــــسَّم

وقد يشارك إلى ضوء الشمس بلفظ (نور) وهو ألصق بالقمر، وفي هذا يقول عنترة:

بهـــــاجرة حـــــتى تغيَّـــــب نورهـــــا   وأقبـــــل ليـــــل يقـــــبض الطـــــرف ســـــائح

وقد يشار إلى ضوء الشمس بلفظ (لألاء) ليصور شدة لمعانها وكأنه بريق لؤلؤ، يقول عمرو بن معد يكرب راثيا ولده القتيل.

بـــــه فخـــــر الفـــــوارس مـــــن زبيـــــد   كـــــأن جبينـــــه لألاء شـــــمس

أما أوس بن حجر فيقرن الضوء بالشعاع:

وأملـــــس صوليـــــا كـــــنهي قـــــرارة   أحـــــسَّ بقـــــاع نفـــــح ريـــــح فـــــأجفلا
كـــــأن قـــــرون الـــــشمس عنـــــد ارتفاعهـــــا   وقـــــد صـــــادفت طلقـــــا مـــــن الـــــنجم أعـــــزلا
تـــــردد فيـــــه ضوؤهـــــا وشـــــعاعها   فأحـــــسن وأزيـــــن بـــــامرئ إن تـــــسربلا

وشعاع للشمس جاء عند غيره:

وللـــــشمس أســـــباب كـــــأن شـــــعاعها   ممـــــد حبـــــال، فـــــي خبـــــاء مطنـــــب

والصورة تضم المفردات: أسباب، شعاع، حبال ممدودة، وخباء له أطناب، والأسباب هي الحبال، ويلاحظ أنه ركز على ذكرها بمفردتين مختلفتين، ليؤكد الصورة التي يريد رسمها لشعاع الشمس، فهو حبال يراها الشاعر ممتدة بخيمة، وهذه الصورة البدوية للشعاع لها ما يؤيدها علميا – من حيث الشكل تقريبا – إذ إن أشعة الشمس تنهمر في أشعة مستقيمة وخطوط ممتدة كأنها الحبال، كما يقول العلماء، وتعريف اللغة للشعاع يوافق هذا أيضًا، فقد ذكر ابن سيدة أن شعاع

الشمس هو ما تراه ممتدا كالرماح بعيد الطلوع، وهو ما يراه العلم: موجات ممتدة متواصلة من الضوء تختلف أطوالها فتختلف ألوانها التي يجمعها الطيف، وكلما طالت كانت حمراء بينما تكون زرقاء إذا قصرت. ويشبه الأعشى – في صورة أخرى – صفاء الخمرة المشعشعة بشعاع الشمس:

كأن شعاع قرن الشمس فيها ... إذا ما فت عن فيها الختاما

وأمية بن أبي الصلت يسمي الشمس " مهاة ":

ثم يجلو النهار ربٌّ كريم ... بمهاة شعاعها منشور

ويشبه سويد بن أبي كاهل ثغر حبيبته المفلج بقوله:

حرة تجلو شتيتا واضحا ... كشعاع الشمس في الغيم سطع [1]

وطرفة بن العبد يأتي بصورة أكثر جمالا فيقول مستخدما لفظا آخر للشعاع:

سقته أياة الشمس، إلاَّ لثاته ... أسفّ ولم تكدم عليه بأثمد

وأما **قرون الشمس** فهي نواصيها، واحدها قرن، ومثلها (حواجب الشمس)، وقد استخدمها الشعراء استخدامًا واسعًا، وكوَّنوا من معناها المادي صورا عدة منها ما قاله علقمة بن عبدة ذاكرا النعام:

حتى تلافى وقرن الشمس مرتفع ... أدحيّ عِرْسَيْنِ فيه البيض مركوم

وأما الأعشى فيذكر أول شروق الشمس، ودنوَّ غروبها أيضًا:

تجلو البوارق عن طيَّان مضطمر ... تخاله كوكبا في الأفق ثقَّابا
حتى إذا ذرَّ قرن الشمس أو كربت ... أحسّ من ثُعَلِ بالفجر كلاَّبا

ومثله قول لبيد بن ربيعة:

طال قرن الشمس لما طلعت ... فإذا ما حضر الليل اضمحل

وقول أوس:

كأن قرون الشمس عند ارتفاعها ... وقد صادفت طلقا من النجم أعزلا
تردد فيه ضوؤها وشعاعها ... فأحسن وأزين بامرئ إن تسربلا

---

١) ديوان الأعشى، ٦٨، ١٠٣، ١٩٠، دار بيروت للنشر، بيروت ١٩٨٣م، شعراء النصرانية لويس شيخو، جـ / ٢، ٢١٢، ٢٢٦، جـ / ٣، ٢٢٩، ٤٢٦، المطبعة النموذجية، مصر، الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، علي البطل، ٥٩، ط. ثانية ١٩٨١م، ديوان دريد بن الصمة، ٨٢، ٨٦، دار قتيبة ١٩٨١م، اللمس في الشعر العربي، علي شلق، ١٣ دار الأندلس للنشر، بيروت ١٩٨٤م، النجوم في الشعر العربي القديم حتى أواخر العصر الأموي، يحيى عبد الأمير شامي، ١٨٧، ط. أولى، بيروت ١٩٨٢م، ديوان المعاني لأبي هلال العسكري، جـ / ١، ٢٣، القاهرة ١٣٥٢هـ، المخصص، لأبي الحسن علي بن إسماعيل النحوي الأندلسي المعروف بابن سيده، المجلد الثاني، جـ / ٢٢/٩، مع اللَّه في السماء، أحمد زكي، ٥٥، بيروت، ديوان طرفة بن العبد، ٢١، الصورة الفنية في الشعر العربي، نصرت عبد الرحمن، ١١١، ط. ثانية عمان ١٩٨٢م، ديوان عنترة، ١١٥، ديوان عمرو بن معد يكرب، ١٣٣، الأصمعيات، ١٩٧.

وقول عبدة بن الطيب محددًا الزمن:

وقـــد غـــدوت، وقـــرن الـــشمس منفتـــق   ودونـــــه مـــن ســـواد الليـــل تجـــليل

ويروى: ويروى:

غـدوت وضـوء الـشمس منفتـق

كما ينسب هذا البيت لعمرو بن الأهتم حسب رواية المفضل الضبي.

أما عدي بن زيد فيجعل القرن للضحى:

إنَّـا إذا الـــشمس فـــي قـــرن الـــضحى ارتفعـــت   وفـــــي المَبَـــارِك جـــلْدات المـــصــاعيب

قـــد يـــسعد الجـــار والـــضيف الغريـــب بنـــا   والمعتفـــون ونغلـــي ميـــســـر النيـــب

وكثيرا ما استغل الشاعر الجاهلي هذا المصدر الضوئي في غزله، ليرسم صورة محبوبته في أبهى صورة ويبدي وضاءتها آسرة كما فعل سويد بن أبي كاهل:

تمنـــــح المـــــرآة وجهـــا واضحـــا   مثـــل قـــرن الـــشمس فـــي الـــصحو ارتفـــع

ويستخدم الأعشى لفظا آخر لقرن الشمس ليحدد معالم الصورة بدقة، وكأنه ينحت تمثالاً لوجه الحبيبة محاطا بالشعر الأسود المسترسل على رقبتها البيضاء كالفضة، فيقول:

ووجهـــــا كالفتـــــاق، ومـــســـبكرًا   علـــى مثـــل اللجـــين، وهـــن ســـود [1]

فوجهها هنا شمس محاطة بالغيم، يبدو من خلاله مشرقا وضَّاء، والأعشى في صوره يحسن النحت والتجسيد، بحيث تبدو حيَّة تنبض بالحياة والجمال، وتوحي ببراعة صانعها المبدع الذي يلوِّنها تلوينا يشعر بحيوية المرسوم أو المصوَّر، وكأنه حي يسير على قدمين، وشبيه بهذا الوجه، وجه حبيبة قيس بن الخطيم، التي - بدلها - تبدي طرفا منه لتبدو كالشمس تحت الغيم:

تبـــدت لنـــا كالـــشمس تحـــت غمامـــة   بـــدا حاجـــب منهـــا وضـــنَّت بحاجـــب

والإحساس بالضوء يمد المبدع بوسائله الفنية بحيث تبدو أفكاره من خلالها أكثر عمقا وصوره أكثر دقة، ويتباين هذا الإحساس من شاعر لآخر، فهو عند أحدهم عميقا وعند الآخر دقيقا، وعند الثالث أكثر فلسفة، وإن كان يجمعهم الصدق في التعبير عن هذا الإحساس الخفي بهذه الظاهرة، ظاهرة الضوء التي استحوذت على

---

١) المفضليات، للمفضل بن محمد الضبي، ٨٠٦، بيروت. ١٩٢٠م، ديوانه / ١٤، ديوان لبيد بن ربيعة ١٤١، دار صادر، بيروت، ديوان أوس بن حجر / ٨٤، ط ثالثة، بيروت ١٩٧٩م، النجوم، شامي / ١٧٢، شعراء النصرانية، جـ / ٤٢٦/٣، جـ / ٤، ٤٩٠.

الجزء الأكبر من الانبهار والتأثر والإعجاب. وليس معنى ذلك أن الإحساس يتخلى عن الخيال في رصد الظاهرة ورسمها في صورة إبداعية، وإنما يستعين الإحساس بالخيال ليقرب حقيقة معينة تدقُّ على الأفهام أحيانا، ويكون الخيال بهذا قد قام بربط الفكر بالحقيقة والإحساس بالحياة إحساسا صادقا.

وحسب الشاعر أن يجيد في تصوير ما يراه وما يسمعه كما يجيد التأثير الوجداني وعرض فلسفته ونظرته للحياة والمحيط وأثرهما في نفسه وخاطره. والشاعر الفذ هو من ينجح في رصد هذا كله، أن ينجح في رسم ما يبعثه الكون في نفسه من أحاسيس، وما يوحيه من مشاعر وذكريات وتفاعل مع الوجود، ليكون أدخل في كيان الجمال والإبداع الجمالي.

وإذا انغمس الشاعر في الحياة وأحسَّ بإحساسها وتفاعل وإياها وعبَّر عن هذا الانغماس وهذا الإحساس بفنيِّة، فإنه يقدم لشعره قيمة أسمى وأنبل في عالم الروح الرحب، والعمق الإنساني والفن الراقي.

والجمال الذي يرصده الشاعر الجاهلي متناسق، طبيعة وتصويرا، وكلاهما يساهم في نقل صور الحياة النابضة الحساسة التي تلفت نظر الشاعر وانتباهه، فالتشابيه متآلفة، وأطراف الصورة متلائمة نابعة من الفطرة السليمة التي تتناول الموضوع وتتعامل معه بتلقائية مبدعة في حدود المعرفة والثقافة والبيئة، تلك التي يغترف منها أدواته الجمالية المحدودة بهذه الحدود.

ولقد كان الشاعر الجاهلي يصور ما يريد تصويره كما يحسُّ هو به ويتعمق في بواطنه من خلال شعوره هو أيضًا، وإن كان الإطار الفني المشترك يتدخل في ذلك أحيانا، انطلاقًا من البيئة الحضارية آنذاك ومن التراث والمفهوم الجمالي للشعر، ومع ذلك، فإن الشاعر كان يتميز بشخصيَّته الفنية بصورة أو بأخرى رغم تمثيله لعصره شكلا ومضمونا.

وإحساس الشاعر الخاص قطعة من نفسه يجسِّد بها صور الضوء المختلفة، وقد رأى الجاهلي في الصبح ابنا للشمس، تلك التي سحرته بضوئها وحيويتها وتأثيرها

المباشر في حياته، ورؤيته يمتزج فيها تصوره الأسطوري بتصوره الفني. فإذا قابلنا عنترة هنا، نجده يذكر ضوء الصبح بمعناه المادي فيقول واصفا ليلة حب:

لهـــوت بهـــا والليـــل أرخـــى ســـدوله إلـــى أن بـــدا ضـــوء الـــصبح المـــبلجُ

وأما المهلهل فيصف غدوَّهُ في نور الصباح غازيا واثقا فيقول:

فـــإن يطلـــع الـــصبح المنيـــر فـــإنني ســـأغدو الهوينـــا غيـــر وان مغـــرَّد

وأصبـــح بكـــرا غـــارة صـــيلميَّة ينـــال لظاهـــا كـــل شـــيخ وأمـــرد

ويقول علقمة في مجال مشابه:

أوردتهـــا وصـــدور العـــيس مـــسنفة والـــصبح بالكوكـــب الـــدُّري منحـــور

ويذكر أبو دؤاد الإيادي – مثل علقمة – أوائل الصبح فيقول:

فلمـــا أضـــاءت لنـــا ســـدفة ولاح مـــن الـــصبح خـــيط أنـــارا

والمتلمس:

فلمـــا أضـــاء الـــصبـــح قـــام مبـــادرا وحـــان انطـــلاق الـــشاة مـــن حيـــث خيَّمـــا

فـــصبَّحـــه عنـــد الـــشـــروق غديَّـــة كـــلاب الفتـــى البكـــري عـــوف بـــن أرقمـــا

أما عدي بن زيد فيتمنى أن يضيء الصبح ويطلع عليه ليخلصه من طول ليل الهمِّ:

لـــم أغمـــض طولـــه حتـــى انقـــضى أتمنـــى لـــو رأى الـــصبح حـــسر

وعمرو بن الأهتم يلاعب حبيبته طوال الليل حتى يبدو الصبح، ويشير إلى بياضه في السحر قائلا:

وقـــد بـــتُّ ألعبهـــا وأقـــصر همَّهـــا حتـــى بـــدا وضـــح الـــصباح الجاشـــر

وربيعة بن مقروم يتتبع حركة حمار الوحش مع أتنه، فيلاحظ أنه:

رمـــى الليـــل مـــستعرضا جـــوزه بهـــنّ مُـــرِزا مِـــشَـلاّ عَذومـــا

فأوردهـــا مـــع ضـــوء الـــصباح شـــرائع تطحـــر عنهـــا الجميمـــا

ويأتي لبيد بالفعل " نوَّر " ليدلل على بزوغ الصبح أوائل النهار:

ســـريت بهـــم حـــتى تغيـــب نجمهـــم وقـــال النعـــوس: نـــوَّر الـــصبح فاذهـــب

أما خراشة بن عمرو العبسي، فيشتق فعلا من الصباح ليحدد الزمن:

وجـــــمع بنــــــي غنــــــم غــــــداة حبالــــــة صــــــبحن مــــــع الإشـــــراق موتــــا معجــــلا

ويذكر تأبط شرا ساعة لهو مع أمثاله من الصعاليك، وتسابقهم إلى صعود قمة جبل في الصباح الباكر:

بــــــادرت قنّتهــــــا صــــــحبي ومــــــا كــــــسلوا حــــــتى نميــــــت إليهــــــا بعــــــد إشــــــراق

ويصور لبيد مطاردة كلاب لثور وحشي، مستغلا ظاهرة الإشراق:

فبــــــاكره مــــــع الإشــــــراق غــــــضف ضــــــواريها تخــــــبُّ مــــــع الرجــــــال

وقد يقال:

إذ أشــــرف الــــديك يــــدعو بعــــض أســــرته لــــدى الــــصباح وهــــم قــــوم معازيــــل

وعمرو بن الأهتم هنا لا يحدد زمن وشكل الصباح صراحة، وإنما يومئ إليه من خلال ذكره لصياح الديك وهو عادة ما يكون في أوائل الصبح أو ساعاته الأولى، وهو بهذا كأنه حدده.

ويستوحي زهير بن أبي سلمى التصور الأسطوري للنجوم والكواكب، في رسم لوحته الفنية، إذ نرى ثورا – وللثور نظير في السماء – في ليلة ماطرة ذات ريح، وقد أصبح لتطارده كلاب وقانص – والكلاب التي تهاجم الثور لها نظائر في مجموعات النجوم أيضًا – ومما قال في ذلك ذاكرا ضوء الصباح:

فبــــات معتــــصما مــــن قرهــــا لَثِقــــا رشَّ الــــسحاب عليــــه المــــاء فاطّرقــــا
ليلتــــه كلهــــا حــــتى إذا حــــسرت عنــــه النجــــوم أضــــاء الــــصبح فانطلقــــا
فــــصبَّحتــــه كــــلاب شــــدّها خــــطف وقــــانص لا تــــرى فــــي فعلــــه خرقــــا
حــــتى إذا ظــــن قــــرن الــــشمس غالبــــة وخــــاف مــــن جانبيــــه النهــــز والرهقــــا
كــــرّ ففــــرّج أولاهــــا بنــــافذة نجــــلاء تتبــــع روقيــــه دمــــا دفقــــا

أما الحصين بن حمام فقد ذكر الصبح مفردا دون تحديد شكله أو زمنه:

مــــن الــــصبح حتــــى تغــــرب الــــشمس لا تــــرى مــــن الخــــيل إلاَّ خارجيــــا مــــسوَّما

ويأتي التعبير عن الشمس أو الصبح أحيانا بـــ " الإِشراق " كما في قول الأعشى:

لـــــم يـــــنم ليلـــــة التمـــــام لكـــــي يـــــصبح حـــــتى أضـــــاءه الإِشـــــراق

وليست الشمس التي تشرق عند الجاهلي فحسب، بل إن بعض الوجوه تشرق وتضيء أيضًا، يقول بشر بن أبي حازم:

وأبلـــــج مـــــشرق الخـــــدَّين فخـــــم يـــــسنُّ علـــــى مراغمـــــه القَـــــسَام

ولعلنا نلاحظ أن الشاعر الجاهلي عاشق للضوء الأبيض، وعليه، فهو مشدود دائما نحو وجه الحبيبة الأبيض أو وجه ممدوحه أو كل أبيض يوحي له بالوضوح ويشعره بالراحة، ولهذا فهو حينما يستخدم أفعالا ليحدد وضوح الصبح مثلا فإنه يختار " انجلى "، يقول الأعشى:

حتـــــى إذا انجلـــــى الـــــصباح، ومـــــا أن كـــــاد عنـــــه ليلـــــه ينجـــــل

ولعلَّه يقرن الصبح بـــ " الشارق " وهو عند العرب عين الشمس أيضًا، ومن هنا فإن الشروق دائما ما نجده مقرونا بالصبح أو مشيرا إليه، وهو بهذا يحدد الزمن واللون للضوء، ويقول في ذلك معاتبا بني عبدان بن سعد بن قيس بن ثعلبة، إذ يشير إلى سيد القوم المقدَّم عليهم.

إذا أتـــــتكم شـــــيبان فـــــي شـــــارق الـــــصبح بكـــــبش تـــــرى لـــــه قدامـــــا

ولبيد يأتي بالشارق أيضًا:

يغنِّـــــي الحمـــــام فوقهـــــا كـــــل شـــــارق علـــــى الطلـــــح يـــــصدحن الـــــضحى والأصـــــائلا

ولبيد هنا يذكر زمنين للصداح، هما الضحى وزمن الأصيل، وبهما يعبِّر عن غناء الحمام يوميا في هذين الزمنين بالذات، مما يدل على أن الشاعر الجاهلي كان يراعي في رسم لوحاته عناصر مختلفة، منها الزمان والألوان والموضوع، وينثر عليها جميعا شيئًا من الضوء يتماشى مع عناصر اللوحة الأساسية لتحكي الواقع من خلال لمسات فنية معبرة تقول وتحاكي بإيحاء مقصود.

ومما يوحي بأوائل الصبح ما قاله مالك بن نويرة، وقد استخدم الفعل " ذرَّ ":

بملومـــــة شـــــهباء يـــــبرق بيـــــضهـــا تـــــرى الـــــشمس فيهـــا حـــــين ذرَّت توقـــــدُ

وذرَّت الشمس بمعنى ظهرت أول شروقها، وهو وقت الصبح أيضًا، وقريب منه ما قاله لبيد:

قلَّمـــــــا عــــــــرَّس حـــــــتى هجتُـــــــه بالتباشـــــــــير مـــــــــن الـــــــــصبح الأوَّل

وعمرو بن معد يكرب غير متأكد من الوقت، أهو حين شروق الشمس أو قبيله، يقول واصفا الفرسان على خيولهم:

وَمُـــــــردٍ علـــــــى جـــــرد شـــــهدت طرادهـــــا قبيــــــل طلـــــوع الـــــشمس أو حـــــين ذرَّت

وقد يوحي بأوائل الصبح ألفاظ أخرى، وقد استخدمت بعضها ليلى الأخيلية بقولها:

ولـــــــم يـــــــرد المـــــــاء الـــــسدام إذا بـــــدا ســـــنا الـــــصبح فـــــي بـــــادي الحواشـــــي منـــــوَّر

ويحدد عنترة (لون الصبح) من خلال الافتخار بأفعاله البيضاء رغم سواد لونه:

شـــــــبيه الليـــــــل لـــــــوني، غـــــــير أنـــــــي بفعلـــــــي مـــــــن بيـــــــاض الـــــصبح أســـــنى

وقد يستخدم ضوء الصبح مجازا حين يصف قصيدته الموجهة إلى قومه:

فـــــــــدونكم يـــــــــا آل عـــــــبس قـــــــصيدة يلـــــوح لهـــــا ضـــــوء مـــــن الـــــصبح أبلـــــج

ويمتد إحساس عنترة بالصبح وضوئه إلى مظهره هو شخصيا، فيلاحظ شيب رأسه، ويستنتج بعدها أنه كان سببا في زهد حبيبته فيه، فيبدو متألما من موقفها ومن تلك القوة الخفية التي بدَّلت شبابه الذي كان – كما يدَّعي – يغري النساء، وأورثته الشيب المنفّر:

ذنبـــــــي لعبلـــــــة ذنـــــــب غيـــــر مغتفـــــر لمـــــا تـــــبلج صـــــبح الـــــشيب فـــــي شـــــعري

وبينما يؤذيه صبح الشيب، فإنه يندفع نحو الصبح منبهرا حينما يتجسد في وجه حبيبته، بحيث يقلب الليل نهارا، حين تكشفه فيبدو مشرقا:

وكـــــشـفت برقعهـــــا فأشـــــرق وجههـــــا حـــــــتى أعـــــاد الليـــــل صبحـــــا مـــــسفرا
ويطلـــــع ضـــــوء الـــــصبح تحـــــت جبينهـــــا فيغـــــشاه ليـــــل مـــــن دجـــــى شـــــعرها الجعـــــد

وحبيبة خفاف بن ندبة – وهو المخضرم الذي شرب الذوق الجاهلي – تحمل المحاسن نفسها: وجه مشرق مطيّب، يبهر الشاعر فينطلق يعبر عن إحساسه بهذا

الإشراق الذي أحاطه بهالة من الجلال الذي عكسته شهور الحج:

وأبـــــدى شـــــهور الحـــج منهـــا محاســـنا ووجهًـــا متـــى يحلـــل لـــه الطيـــب يـــشرق

وقريب منه ما يصوره الأعشى، جامعا بين مفردات الإشراق والصبح والنور:

قـــــد نهـــــد الثـــــدي علـــــى صـــــدرها فـــــــي مـــــشرق ذي صـــــبح نـــــائر

أما المهلهل بن ربيعة، فيرى هذا الإشراق في وجه ممدوحه البطل:

فـــــانفرجت عـــــن وجهـــــه مـــــسفرا منبلجـــــا مثـــــل انـــــبلاج الـــــشروق [1]

وهكذا تتناثر مفردات الضوء، وتتوزع بين الوجوه الوضَّاءة، فتأسر القلوب وتغزو العيون، فتتبعها مفردات أخرى من بينها الأناقة، لتجعل من هذه الوجوه أكثر إشراقا وجاذبية، يقول المتلمس:

تنفـــــرج الظلمـــــاء عـــــن وجهـــــه كالليـــــل ولَّـــــى عـــــن صـــــديع أنيـــــق

والصديع هو الصبح، وروعة صورته تبديه حبا متحركا ينطلق من اللوحة ليلا موليا، وصديعا مسفرا هو وجه المقصود بالبيت، ذلك الوجه – الصبح الذي يدفع الظلام، لنرى في النهاية هذا النور وهذا الضوء ينتشران في كل اتجاه.

وإدراك العين لجماليات ضوء الشمس قد استثار لدى الشاعر الجاهلي خياله وفنه، فترجم – من خلالهما – ما كانت تراه العين إلى معان وأفكار وصور ولوحات نابضة تضم زوايا الكون ومواقع الجمال فيه، لتسوق في النهاية إلى التذوق الجمالي وفهم رموز وفلسفة الشاعر، والإحساس بمفرداته وأدواته الفنية، التي تكوِّن التشكيل الملوَّن لمفردات الحياة.

وضوء الشمس يبرز من خلال (طلوعها) وقد ورد هذا اللفظ كثيرًا في شعرهم، وهو يعطي الانطباع بانتشار شعاعها وجلائها للأشياء من خلاله، وهذا التعبير قد استخدمه لبيد في قوله:

جـــــلاه طلـــــوع الـــــشـمس لمـــــا هبطتـــــه وأشـــــرفت مـــــن قُـــــضْفانه فـــــوق مرقـــــب

وحين يمدح الأعشى هوذة بن علي الحنفي، يؤكد على كرمه الدائم من خلال

---

١) ديوان عنترة / ٣١، ٣٨، ٤٤، ٤٨، ٨٢، ٨٣، ط أولى، بيروت ١٩٦٨ م، الشعر وأيام العرب في العصر الجاهلي، عفيف عبد الرحمن / ٤٧١، ط أولى، بيروت ١٩٨٤م، أشعار الشعراء الستة الجاهليين، اختيار الأعلم الشنتمري / ١٧٢، ١٩٠، تحقيق يوسف بن سليمان، ط. أولى دار الفكر ١٩٨٢م، شعراء النصرانية، جـ / ٣٧٩/٣، جـ / ٤٥٣/٤، جـ / ٧٣٧/٥، المفضليات / ٢٦٢، ٣٥٧، ٨٢٦، الصورة الفنية في الشعر الجاهلي، نصرت عبد الرحمن ١٤٣، ديوان الأعشى / ٩٣، ١٢٨، ١٧٤، ٢٠٣، ديوان لبيد / ٢٨، ١٠٥، ١١٢، ١٤٢، الأصمعيات، اختيار الأصمعي ٢٢، ١٩٢، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، ط. رابعة، دار المعارف بمصر، شرح ديوان الخنساء / ١٠٩ دار التراث، بيروت ١٩٦٨م، جمهرة أشعار العرب، لأبي زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي / ٢٠٨، ٢٠٩، دار صادر، بيروت، ديوان قيس بن الخطيم / ٧٩، ط. ثانية، بيروت ١٩٦٧م. ديوان عمرو بن معد يكرب / ٧٠، ط. ثانية، دمشق ١٩٨٥م، المفضليات / ١٧، ٦٥٠.

هذا اللفظ، ليوحي بديمومة كرمه وفاعليته في المجتمع، وخاصة مجتمع الضعفاء:

غيـــــــث الأرامــــــــل والأيتـــــــام كــــــلهم لــــــم تطلـــــع الـــــشمس إلاَّ ضـــــرّ أو نفعـــــا

وينتقل قيس بن الخطيم إلى مشهد آخر من مشاهد هذا الطلوع، إذ يحدد لون الشمس من خلال غزله ووصفه لوجه الحبيبة:

فرأيـــــت مثــــل الـــــشمس عنـــــد طلوعهـــــا فـــــي الحـــــسن أو كدنوِّهـــــا لغـــــروب

وقد يشار إلى طلوعها وهي في كبد السماء حيث يشتد ضوؤها ويتضح ويزيد انتشارا وصفاء، وقد وجد عنترة هذه اللوحة مدخلا مناسبا لرسم لوحته التي تحكي قصة لقائه في زمن حدده توسط الشمس كبد السماء.

فأتيتهـــــا والـــــشمس فـــــي كبـــــد الـــــسما والقــــــــوم بيــــــن مقــــــدَّم ومؤخَّـــــر

وقريب منه قوله:

وســـــريت فـــــي وعـــــث الظـــــلام أقـــــودهم حتـــــى رأيـــــت الـــــشمس زال ضـــــحاها

والضحى زمن ارتفاع النهار، ويكون عادة قريبا من منتصفه، أما عبيد بن الأبرص فيرسم صورة متعددة الأطراف والمفردات لجماليات السماء، وفي صورته يشير إشارة إلى فكر العرب الأسطوري واعتقادهم بحيوية النجوم وفاعليتها وتدخلها في حظوظ البشر، يقول:

فالـــــشـمس طالعـــــة وليـــــل كاســـــف والـــــنجم تجـــــرى أنحـــــسا وســـــعودا

وينظر قس بن ساعدة إلى هذا الطلوع نظرة فلسفية تقوده إلى الإقرار بالفناء كنهاية طبيعية لكل شيء، فيقرر أنه قد:

منـــــع البقـــــاء تقلُّـــــب الـــــشمس وطلوعهـــــا مـــــن حيـــــث لا تمـــــسي

ثم يكرر الإشارة إلى تجدد طلوع الشمس ليؤكد الفلسفة نفسها:

والـــــشمس تطلـــــع كـــــل آخـــــر ليلـــــة حـــــمراء مطلـــــع نورهـــــا متـــــورّد

ولعل صورته هذه تلقي الضوء على صورة قيس بن الخطيم حين وصف وجه الحبيبة بأنه – من حيث الحسن – كالشمس عند دنوها للغروب، وقد حدد لون هذا الوجه الجميل من خلال ذكر حالة الشمس ولونها في الغروب، وقيس يرى أنها

حمراء متوردة، وعليه فوجه حبيبة قيس متورِّد يكاد يكون الشمس في غروبها، وهكذا شكَّل كل من الشاعرين لوحته بأسلوب متميِّز ترك عليها توقيعه وطريقته في استخدام ألوانه الجمالية.

أما النابغة، فينتقل بالشمس إلى مرحلة إنسانية، تبدو حبيبته من خلالها مشابهة للشمس يوم سعدها:

قـــــامت تـــــــراءى بـــــين ســــجفي كلَّــــة   كالــــــشمس يــــــوم طلوعهــــــا بالأســــــعد

وإضافة السعد للشمس أو الكواكب فكرة عامة عند الشعراء الجاهليين نابعة من الفكر الحضاري آنذاك، وقد تتردد هذه الفكرة كثيرًا في شعرهم. وكما أن للشمس تدخلا في السعد والتعاسة، فإنها أيضًا تتأثر لما يحل بالناس وها هو ذا المهلهل يؤكد أنه:

لمـــــــا نعــــــى النــــــاعي كليبــــا أظلمــــت   شــــــمس النهــــــار فمــــــا تريــــــد طلوعــــــا

وهذا التضامن من الشمس مع الأحياء يظهر كثيرًا في الشعر الجاهلي، وكأنه اعتقاد عام يحكيه الفكر الحضاري القديم في كثير من مناحي الحياة، وذلك الفكر الذي يؤكد على حيوية الطبيعة وتفاعل كل ما فيها وفاعليتها التي بدت من خلال ما وصلنا من شعر العرب وموروثاتهم الفكرية والحضارية.

فإذا رحنا نودُّ التعرف على لوحات النابغة، فإننا نراه يرسم صورة لممدوحه، فيجعله الشمس، إن طلعت غطَّت على ضوء الملوك الكواكب، يقول:

فـــــــإنك شـــــــمس والملــــــوك كـــــواكب   إذا طلعـــــت لـــــم يبـــــد مـــــنهن كوكـــــب [1]

ويشير – مجازا – إلى طلوع الشمس والكواكب بادية، وهو بهذا يصور البغضاء التي تحيل كل نور عن طبيعته، فيقول محذرا من مغبَّة ذلك:

إنــــي لأخــــشى علــــيكم أن يكــــون لكــــم   مــــن أجـــــل بغــــضائكم يـــــوم كأيـــــام
تبـــــــدو كواكبــــــه والـــــشمس طالعــــة   لا النــــــور نـــــور ولا الإظــــلام إظــــلام

ولئن كان النابغة يرى في ممدوحه شمسا عادية، فقد يرى عنترة في حبيبته شمسا معبودة، فيقول:

---

١) ديوانه / ٢٩، ديوان عبيد بن الأبرص / ٦٩، دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٨٣م، شعراء النصرانية، جـ / ٢١٦/٢، ٢٣٢، الشعر وأيـام العـرب / ٤٦٨، ديـوان الأعشى / ١٠٨، ديوان النابغة / ٤٣، ديوان قيس بن الخطيم / ٥٧.

شـــــمس إذا طلعـــــت ســــجدت جلالـــــة   لجمالهـــــا، وجـــــلا الظـــــلام طلوعهـــــا

وبين الحقيقة والمجاز تظل شمس عروة بن الورد دائمة الطلوع، وقد ضمَّنها فلسفته إذ يقول:

أخـــــذت، وراءنـــــا، بـــــذناب عـــــيش   إذا مـــــا الـــــشمس قامـــــت لا تـــــزول

وقد تذكر الشمس بصيغة الجمع، ليشبه الشاعر بها النساء الجميلات الوضيئات، وهذا ما كان من عنترة، حين وصف حبيبته بين صواحبها:

مـــــرَّت أوان العيـــــد، بـــــين نواهـــــد   مثـــــل الـــــشموس، لحـــــاظهن ظبـــــاء

ويتساءل:

لمـــــن الـــــشموس عزيـــــزة الأحـــــداج   يطلعـــــن بـــــين الوشـــــي والـــــديباج

وترثي جنوب الهذلية أخاها عمرا وتقول له:

فكـــــنت النهـــــار بـــــه شمـــــسه   وكنـــــت دجـــــى الليـــــل فيـــــه الهـــــلالا

وقس بن ساعدة يجمع في لوحته بين النجوم والشمس والقمر مصورا حركتها جميعا:

ونجـــــوم يحثُّهـــــا قمـــــر الليـــــل   وشـــــمس فـــــي كـــــل يـــــوم تـــــدور

وقد تذكر الشمس مع حرها، كما في شعر أعشى قيس الكبير:

تـــــدلَّت عليـــــه الـــــشمس حتـــــى كأنهـــــا   مـــــن الحـــــرِّ ترمـــــي بالـــــسكينة قورهـــــا

أو يذكرها ذو الأصبع العدواني منتصبة دون تحديد زمن أو لون، فيقول:

والـــــشمس فـــــي رأس فلكهـــــا انتـــــصبت   يرفعهـــــا فـــــي الـــــسماء مـــــا ارتفعـــــا

وذكر العربي للشمس منفردة يصحبه أحيانا فكر أسطوري يشير إلى الاعتقاد بفاعليتها وحيويتها، ومن ذلك اعتقادهم أن للشمس – من ضمن ما لها من حيوية – فاعلية تبديل أسنان الأطفال، يقول طرفة عن أسنان حبيبته الناصعة اللامعة:

بدَّلتـــــه الـــــشـمس مـــــن منبتـــــه   بـــــردا أبـــــيض، مـــــصقول الأشـــــر

والشمس بين شروقها وغروبها ترتدي أزياء من الضياء، ملونة بالصفرة والحمرة

والشقرة، ونتساءل، لم تبدِّل الشمس أزياءها الضوئية الملونة ؟؟ يقول العلم إنها في شروقها وغروبها يحول بيننا وبينها طبقة من الهواء تدخل منها أشعتها الأفقية، ثم تمرُّ في طبقة هوائية أكثر سمكا، وفيها يتشتت اللون الأزرق تشتيتا كبيرا ويضيع في هذا السمك قبل وصوله إلينا، وبذلك تظهر الشمس حمراء.

والشمس من بعد غروب ومن قبل شروق يصل إلينا ضوؤها شفقا، ولولا الغلاف الهوائي الجوِّي ما كان للشمس شفق. والشفق باق ما مسَّت أشعة الشمس من طبقات الهواء طبقه، ومن بعد ذلك غروبا، أو من قبل ذلك شروقا يخيم على الأرض ظلام حالك إلا نورا يأتيها من النجوم أو القمر. وعليه، فلولا هذا الغلاف ما كان للشمس شفق كما قلنا، ولا نقلب نور الشمس على الأرض – بغتة – ظلاما دامسا عند الغروب، أو لا نقلب ظلام الليل نورا باغتا عند الشروق، وأنه لولا هذا الهواء الذي يلف الأرض لرأينا النجوم نهارا وظهرا نقاطا من ضياء في سماء سوداء، ولرأينا الشمس فيها قرصا أبيض لا أكثر ولا أقل، وإذا، فإن الهواء الذي يبعثر ضوء الشمس نهارا فيحجب ضوء النجوم ويرينا السماء بيضاء وما هي ببيضاء، وإنما الأبيض هو طبقة الهواء. ومن هنا فإن ضوء الشمس الأبيض – ذلك الطيف – شعاع أبيض يتفرق إلى ما يحتويه من شعاعات ذات ألوان، وكل شعاع هو أمواج متواصلة من الضوء تختلف أطوالها فتختلف ألوانها [1] فسبحان اللَّه أحسن الخالقين.

ولكن، كيف يتعامل المبدع مع هذه العملية، وكيف يكون من هذه الأضواء والألوان لوحته الفنية ؟؟ إن المبدع – في المفهوم الحديث – يختار ألوانه ويصوغها كيف يشاء في لوحته، مضيفا إليها إيحاءات ضوئية لها زاوية ودرجة تحددهما ريشته داخل التكوين الفني المتآلف، ليعبِّر عن رؤية معينة يجسدها العمل الإِبداعي.

ولذا فإن الشاعر المبدع يشكل عالمه الشعري – بواسطة اللغة – من ألوان الطبيعة، ويرسم المشهد المراد تصويره حسب رؤيته الشعرية، مازجا بين الزمان والمكان لأنهما ركنا الصورة الفنية. ورغم أن الشعر يستخدم اللغة لرسم صوره، إلاَّ أنه يثير في الوقت نفسه الخيال الذي يجسدها فتبدو وكأنها تتحرك ضمن إطار يحدده بريشته، وهو في هذا، يشبه – من بعض الوجوه – العامل بالمجال السينمائي، إذ

١) ديوانه / ٨٣، ديوان عنترة / ٢١، ٤٣، ٦٨، ١٠١، شرح ديوان الخنساء / ١٤٢، شعراء النصرانية جـــ / ٢١٢/٢، جـــ / ٣٩٠/٣، جـــ / ٦٢٩/٥، الزمن عند العرب قبل الإِسلام، عبد الإله الصائغ، ١٧٤، دار الرشيد للنشر، بغداد ١٩٨٢م، ديوان طرفة / ٥٢.

يختار حدود المشهد ليفرض شبكة من المعاني والمضامين المرادة، وهما – الشاعر والسينمائي – ينقلان – من خلال رؤيتهما الخاصة – مشهدا يحوي مضامين منطلقة من أحاسيسهما وانطباعاتهما وموقفيهما من المشهد المذكور، وهما – بهذا أيضًا – يرسمان نموذجا مصغرا للعالم الحقيقي، له أبعاده ومداه وعمقه، وهو يعبر في الوقت نفسه عن موقف المبدع أو فكره أو شعوره.

ولقد حاول الشاعر الجاهلي أن يتعامل مع الضوء تعاملا فنيا من خلال رؤية مباشرة لمصادره، وكانت الشمس تلعب الدور الكبير في ذلك، ففي شروقها وغروبها كانت تشده إليها، وكان هو يستجيب بتلقائية لهذه الجاذبية، وينفعل ويصور، ويرسم إحساسه بها، ليثير في النهاية عواطفنا، وهكذا فعل النابغة، ورصد اللون الأبيض للشمس، وزركش به لوحته التي وصف فيها حبيبته:

بيـــــضاء كالـــــشمس وافـــــت يـــــوم أســـــعدها   لـــم تـــؤذ أهـــلا، ولـــم تفحـــش علـــى جـــار

وهي صورة تبدو الشمس فيها يوم طلوعها من برج سعد السعود حيث لا سحاب ولا ضباب، واضحة نقية وضاءة، وقد رأي هذا الوضوح وهذه الوضاءة في وجه حبيبته نعم، فرسم الصورة ورصد البياض وحملها إحساسه وانطباعه وهذا ما فعله أيضًا طرفة حين قال:

ووجـــــه كـــــأنَّ الـــــشمس حلَّـــــت رداءهـــــا   عليـــــه، نقـــــي اللـــــون لـــــم يتخـــــدَّد

وليست النساء – وحدهن – من تمتعن ببياض الشمس في وجوههن، ولكن أخا الخنساء حظي بهذه الصفة أيضًا حين رثته أخته، وزادت على ذلك بأن جعلته نظير الشمس من حيث الحيوية والمنفعة والأثر والفاعلية، فقالت:

أبيـــــــــــض أبلـــــــــــج وجهـــــــــــه   كالـــــــــــشمس فـــــــــــي خيـــــــــــر البـــــــــــشر

وإن أقرت بعد ذلك أن الشمس تأثرت لموته وكذلك القمر:

والـــــــــــشمس كاســـــــــــفة لمهلكـــــــــــه   ومـــــــــــا اتـــــــــــسق القمـــــــــــر

وهي صورة تنطلق من التصور الأسطوري القديم بتأثر الشمس والقمر بحياة وموت العظماء.

ولقد جاء الشروق مقرونا بالمصدر (انبلاج) في قول المهلهل:

فانفرجـــــت عـــــن وجهـــــه مـــــسفرا   منبلجـــــا مثـــــل انـــــبلاج الـــــشروق

أما لون الشمس الأصفر فقد شد انتباه دريد بن الصمة، وقد شبَّه وقوع الشمس الصفراء على الرمال في الصحراء بأثواب الورس:

كـــــأنَّ علـــــى تنائفـــــه إذا مـــــا   أضـــــاءت شمـــــسه أثـــــواب ورس

وأما قس بن ساعدة، فقد رصد لون الشمس في شروقها وغروبها وضمَّنه فلسفته:

منـــــع البقـــــاء تقلُّـــــب الـــــشمس   وطلوعهـــــا مـــــن حيـــــث لا تمـــــسي

وطلوعهـــــا حـــــمراء صافيـــــة   وغروبهـــــا صفـــــراء كـــــالورس

ومثله قيس بن الخطيم يجمع بين اللونين – دون ذكرهما صراحة – شروقا وغروبا:

فرأيـــــت مثـــــل الـــــشمس عنـــــد طلوعهـــــا   فـــــي الحـــــسن أو كدنوِّهـــــا لغـــــروب

ومرار بن المنقذ قد رأى تلك الصورة أيضًا:

صـــــورة الـــــشمس علـــــى صـــــورتها   كلمـــــا تغـــــرب شـــــمس أو تـــــذرُّ

وقد يذكرون وقت الغروب فيشيرون – بأسلوب غير مباشر – إلى لون الشمس الأصفر، وجاء ذلك عند عمرو بن كلثوم حين قال:

وراجعـــــت الـــــصبا واشـــــتقت لمـــــا   رأيـــــت حمولهـــــا أُصُـــــلا حـــــدينا

والأُصُل: جمع أصيل وهو الوقت حين تصفّر الشمس لمغربها، ومثله قول النابغة:

وقفـــــت فيهـــــا أصيلانـــــا أســـــائلها   عيّـــــت جوابـــــا ومـــــا بـــــالربع مـــــن أحـــــد

وقول كعب بن سعد الغنوي:

وقـــــد نفّـــــر الليـــــل النهـــــار وألبـــــست   ســـــماوة جـــــون مجـــــنح لأصـــــيل

أو لعل الشاعر يذكر الغروب – وفيه تكون الشمس صفراء – دون ذكر اللون مباشرة، وقد جاء هذا كثيرًا في الشعر الجاهلي، ومنه قول علقمة الفحل، مادحا الحارث بن جبلة بن أبي شمْر الغساني:

فجـــــالدتهم حـــــتى اتقـــــوك بكبـــــشهم   وقـــــد حـــــان مـــــن شـــــمس النهـــــار غـــــروب

ومثله عنترة:

أشـــــارت إليهــــا الــــشمس عنـــد غروبهــا تقــــول إذا اســــودَّ الــــدجى فــــاطلعي بعـــدي

ويذكر حاتم الطائي أطلال الحبيبة فتروي ظمأه:

إذا غربـــــت شـــــمس النهـــــار وردتهـــا كمـــا يـــــرد الظمــــآن آبيــــة الخمــــس

وقد يرى أمية بن أبي الصلت لون الشمس الأحمر حين تطلع، فيجذبه ويسجِّل:

والـــــشمس تطلــــع كــــل آخـــــر ليلــــة حــــــمراء مطلــــــع نورهــــا متـــــورّد

وفي رواية أخرى:

والـــــشمس تطلــــع كــــل آخـــــر ليلــــة حــــــمراء يـــــصبـح لونهــــا يتـــــورَّد

بينما يراها زهير حمراء عند المساء:

علــــى عجــــل منــــي غــــشاشا وقـــد دنـــا ذرى الليـــــل واحمــــــرَّ النهــــار وأدبــــــرا

وقد يذكر الشاعر الحمرة بأسلوب آخر وفي تصوير أخّاذ كما فعل علقمة بن عبدة، ذلك المبدع إذ يقول:

أوردتهــــا وصـــــدور العــــيس مــــسنفة والــــــصبح بالكوكــــب الـــــدريِّ منحـــــور

والكوكب الدرِّي هو الزهرة عند الفجر، وهي تطلع قبيل الصبح فهو يليها إذا طلعت، وهو هنا يشير إلى هذا الكوكب الشبيه بسنان الرمح هنا، وقد طعن به الصبح فسال منه دم الشفق كما يقول، والشفق – لغة – حمرة تظهر في الأفق حين تغرب الشمس وتستمر من الغروب إلى قبيل العشاء تقريبا، وهذا التعريف يتوافق مع ما قاله زهير في بيته السالف، بينما خصص غيره الحمرة للصباح، فكيف إذا نوفق بين الرؤيتين، وقد وردتا جميعا في الشعر الجاهلي ؟؟ إن العلم – كما ذكرنا سالفا – يرى أن الشفق هو ضوء الشمس من بعد غروب ومن قبل شروق، وهو في أول أمره مصْفرٌّ بينما يميل أكثر فأكثر إلى الحمرة كلما اقتربت الشمس من السقوط، ولعل هذا ما يبرر وجود الرؤيتين عند شعراء الجاهلية أو بالأحرى بعضهم. كما أن وجود بعض الألفاظ التي تحمل هذا المعنى يعضد لون الشمس الأحمر في الشروق والغروب، ومنها كلمة " الندأة "، وهي – كما يشرحها ابن سيده – الحمرة

العارضة في مطلع الشمس ومغربها، أما الفعل (دلكت الشمس)، فهو بمعنى اصفرت عند مغيبها [1] وهكذا فإن رؤية الشاعر الجاهلي للشمس صفراء وحمراء عند المغيب جاء ما يؤكده في اللغة والواقع، وعليه، فتكون ملاحظته دقيقة في نقل الظاهرة فنيا.

ولقد وردت صور أخرى للشمس من حيث ضوؤها وحرارتها ، ومن ذلك قولهم (مجَّت الشمس ريقها) أي أشعتها، وفي هذا يقول النابغة:

يثـــرن الحـــصى، حتـــى يباشـــرن بـــرده　　　إذا الـــشمس مجَّـــت ريقهـــا بالكلاكــــل

وفي صورة أخرى يقول لبيد:

ينـــيخ المخـــاض البـــرك، والـــشمس حيـــة　　　إذا ذكـــيت نيرانهـــا لـــم تلهَّـــب

ويقول الأعشى قارنا الشمس بالشهاب:

ركــــدت عليهــــا يومهــــا　　　شــــمس بحــــرٍ شــــهابها

ويمكن أن يشار إلى شدة ضوء الشمس الذي يولد الحر بكلمة (صلاء) كما يقول عمرو بن الأهتم:

بـــاكره قـــانص يـــسعى بأكلبـــه　　　كأنـــه مـــن صـــلاء الـــشمس مملـــوء

والصلاء لا يكون إلاَّ من خلال ضوء شديد وشعاع منتشر ظاهر القوة. وفي صورة أخرى له أيضًا:

إذا لبـــست شـــيدارة ثـــم أبرقـــت　　　بمعـــصمها، والـــشمس لمَّـــا ترجّـــل

وأما القمر، فقد شارك في لفت نظر العربي إليه، مثله مثل الشمس، وقد أخذ من بعض صفاتها كما أخذت هي، وذلك باستخدام بعض الأفعال التي تخصُّ كل واحد منهما، والقمر – من حيث الضوء – يلي الشمس لأنها أضوأ منه نحوا من نصف مليون مرة وهو بدر.

والقمر كوكب سيار يستمد نوره من الشمس، ويدور حول الأرض وينيرها ليلاً، وهو أقرب الأجرام السماوية إليها، وأكبر الأجسام التي نراها في الفضاء ليلا وأشدها

---

١) مع اللَّه / ١٠٢، ١٠٣، ١٥١، ديوان النابغة / ٣٤، ديوان طرفة / ٢١، شرح ديوان الخنساء / ٣٦، الأصمعيات / ٧٦، ديوان دريد بن الصمة / ٨٦، شعراء النصرانية، جـ / ١١٦/٢، ١٧٣، ٢٣٢، جـ٣/٥٠٣، جـ / ١٠٧/١، ديوان قيس بن الخطيم / ٥٧، الزمن / ٩٠، ٩٨، ٩٩، ديوان عنترة ٣٨، المفضليات / ١٥٩، أشعار الشعراء / ١٧٢، المخصص / المجلد الثاني، جـ / ٢٢/٩، ٢٤.

لمعانا. ولما لم يكن نور القمر ذاتيا فإنه يبدو متغير الشكل وهو ما نسميه بأدوار القمر، ويواصل نموه حتى ينتقل إلى جهة مقابلة للشمس يمكن منها أن نرى قرصه يعكس نور الشمس، عند ذلك ندعوه البدر، ثم يعود إلى النقصان تدريجيا حتى يعود هلالا ثم محاقا وهكذا. فإذا وقع بين الشمس والأرض حجب نور الشمس وسبب الكسوف الكلي لها، وإذا وقعت الأرض بينه وبين الشمس كان (خسوف القمر، وحين يقع في ظل الأرض يتحول إلى لون أحمر مخيف) وهذه الظواهر الخاصة بالقمر جعلها الفكر الأسطوري القديم نوعا من تفاعل القمر مع الأحداث البشرية وجعله يتعاطف مع مآسي الإنسان فيخسف عند موت أحدهم، وهكذا يحظى بما تحظى به الشمس من مكانة وفاعلية.

وأما أهل اللغة، فيرون أن اسم كوكب القمر جاء من مادة (قمر) الدالة في الأصل على البياض في الشيء، وقيل إنه سمي بذلك لأنه يقمر ضوء الكواكب الأخرى، أي يغلبه ويفوز عليه، من المقامرة، ولذلك لا يظهر ضوء الكواكب عند سطوع القمر. أما ابن دريد فيرى أن القمر مشتق من القمرة، وهو بياض فيه كدرة وكما يرى ابن السكيت، فإن القمر يسمى هلالا أول ما يرى، وكذلك يكون لثلاث ليال، ثم يسمى قمرًا، وقيل يسمى هلالا إلى أن يبهر ضوؤه سواد الليل وهذا لا يكون إلاَّ في الليلة السابعة والجمع أهلَّة.

ومن أسماء القمر: " الشهر " وذلك إذا ظهر وقارب الكمال، والزبرقان، ثم الجونة، والباهر، والبدر، والملحوف. ويقال للقمر والشمس (القمران والأزهران والمناران والنَّيِّران).

ومن الأفعال التي تشير إلى ضوء القمر، طلع، وأضاء، وبهر وابهارَّ، وبزغ، وأبدر، وزهر ووضح، وأسفر. ومن أفعال غروبه، صغى وأفل ووقب وطمس.

ولوحات القمر الضوئية دفعت الشاعر الجاهلي إلى رصد أشكالها ومراحلها، وسخر فنه لرسمها، من خلال الامتزاج بين الشاعر والطبيعة، وإدراكه لنسيجها المتجانس مهما تباينت خيوطه، إذ جُعِل منطلقا للتعبير عن مواقفه وانفعالاته المتغايرة، حيث إنه إذا رثى عظيما استعان على فهم موقفه بالقمر – على حد قول

مصطفى ناصف – وإذا أحس نحو امرئ بالإجلال وأراد تصوير بطولته استعان على فهم ذلك بالبدر أيضًا، وإذا تناول موضوع الطبيعة كان القمر عنصرا مهما لا يمكن الاستغناء عنه في رصد إحساسه نحوها، والأمر نفسه إن أراد التعبير عن موقفه تجاه جمال المرأة ووضاءتها وسحرها الذي يخلب عقله، فيراها هلالا أحيانا، ويراها قمرا ثم يراها بدرا، وهكذا، يكون القمر – بمراحل نموه المختلفة ودرجات نوره – الأساس في نسيج الشعر، معتبرا قوة تميُّزه عن غيره من الأجرام السماوية وفقًا للمواقف الإنسانية.

ولقد اعتقد بالقمر قديما اعتقادات أسطورية لعل بعضها يبدو مقبولاً، بينما يجنح الخيال ببعضها الآخر، ومن ذلك، اعتقاد العالم القديم بحيوية القمر، وهو اعتقاد يعتمد على الإدراك الحسي للظواهر أكثر من اعتماده على الفكر العلمي، انطلاقا من الوعي الجماعي وطبيعته وحدوده ومنطقه. وهذا الوعي كان يرى في القمر ملكا للسماء، وله تأثيره في حيوية الأرض، وقد أطلقوا عليه أوصافا عدة منها العادل والحامي والصديق، وجعلوه زوجا للشمس، كما سموا – بخيالهم – تجاوبه مع الإنسان العربي في فرحه وترحه، وهذه أمور لا تصدر إلاَّ عن عظيم يستحق تسخير الفن لرسمه وتصويره. ومن هنا زركشت صوره اللوحات الفنية في الشعر الجاهلي [1] .

ولقد أشير إلى نور القمر بالمعنيين المادي والمجازي، ومن الأول قول الأعشى معتذرًا إلى علقمة بن علاثة، ومشيرا إلى قوة نوره وبياضه بحيث يغلب ضوء غيره:

فهـــــل تنكـــــر الـــــشمس فـــــي ضـــــوئها أو القمـــــــــر البـــــــــاهر المـــــــــبرص

ويقول عنترة عن الرماح، مشيرًا إلى منزلته وهو بدر:

إذا أشـــــــــرعوها للطعـــــــــان حـــــــــسبتها كـــــــواكب يهديهـــــــا بـــــــدور تمـــــــام

وأما حنظلة الطائي فيأتي بالمعنى المادي لضوء القمر متتبعا بعض منازله من خلال مقارنته بمراحل حياة المرء، فيقول:

ومهمـــــا يكـــــن مـــــن ريـــــب دهـــــر فـــــإنني أرى قمـــــر الليـــــل المعـــــذَّب كـــــالفتى

١) ديوانه / ١٧٦، ديوان لبيد / ٣١، ديوان الأعشى / ١٨، ١٤١، مع اللَّه / ١٥١، هندسة النظام / ١٣٤، المخصص، المجلد الثاني، جـ / ٢٦/٩، ٢٧، ٢٨، اللغة بين البلاغة والأسلوبة، مصطفى ناصف / ١٦٤، جدة، ١٩٨٩م – ١٤٠٩هـ، الأصمعيات / ٣٧٧، ديوان دريد / ٨٧.

يهـــــل صغـــــيرا ثـــم يعظـــم ضــــوؤه وصــــورته حتــــى إذا مــــا هــــو اســــتوى
وقـــــرِّب يخـــــبو ضـــــوؤُه وشـــعاعه ويمـــــصح حتــــى يستـــسرّ فمـــا يـــرى

ويقول حذافة بن غانم العدوي

يضيء ظــلام الليــل كــالقمر البــاهر

وأما النعمان ممدوح النابغة، فهو الضيغم في صورة القمر:

متـــوج بالمعــــالي فـــــوق مفرقـــــه وفـــي الــوغى ضـــيغم فـــي صـــورة القمـــر

ويذكره قسٌّ بن ساعدة بقوله:

ونجـــــوم يحثهــــا قمــــــر الليــــــل وشــــمس فــــي كــــل يـــوم تــــدار

وفي صورة أخرى يقول ثعلبة بن صعير:

لـــو كنـــت مـــن شـــيء، ســـوى بـــشر كـــــنت المنــــوَّر ليلــــــة البــــــدر

وأما كونه هلالا، فقد أورده أمية بن أبي الصلت في معناه المادي:

وســـــــوَّاها وزينَّهـــــــا بنــــــور مــــن الــــشمس المــــضيئة والهــــلال

ويشبه الحارث بن عباد بعض النساء به فيقول:

أســـــلموا كـــــل ذات بعـــــل وأخـــــرى ذات خــــــدر غـــــرَّاء مثــــل الهــــلال

وأكثر ما توصف المرأة بأنها هلال عندما تكون فتية صغيرة لا بعل لها بعد، ولعل البيت سالف الذكر يبين ذلك، كما أن ما قاله عمرو بن كلثوم في حبيبته شبيه بهذا:

ولــــم أر مثــــل هالــــة فــــي معــــد أشــــــــبه حــــــسنها إلاَّ الهــــــلالا

وأما أخو الخنساء فإنه شبيه القمر في منازله المختلفة، وهي تراه هنا هلالا:

وأبكــــى أخــــا كــــان محمـــودا شـــمائله مثــــل الهـــلال منيـــرا غيـــر مغمـــور

أما في مقام آخر فتراه بدرا:

جـــــــمّ فواضلـــــــــه تنــــــــدى كالبـــدر يجلـــو ولا يخفـــى علـــى الـــساري

ويلاحظ الفرق بين مفردات البيتين، فكونه هلالا جعلها تصف شمائله بالحمد، بينما تذكر كرمه وأفضاله مع كونه بدرا، إذ يمثل فيه اكتمال عطائه كرئيس له المكانة

المرموقة. ولعل مرثي امرئ القيس يستحق أن يكون كذلك، ولذا فهو يقول متأثرا:

وابـــــــن عـــــم قـــــد فجعـــــت بــــــه   مثـــــل ضــــــوء البـــــدر فـــــي غـــــرره

وفي مشهد آخر يأتي ذكر القمر مقارنا بغيره، وذلك في معرض الحديث عن تميُّز الممدوح بين قومه، أو المرثي، وأكثر ما جاءت عند الشعراء في حالة الرثاء، وأم بسطام بن قيس النصراني ترى في رسم هذه اللوحة أنسب مشهد للمقارنة ولبيان هذا التميُّز تقول راثية ابنها حين قتل يوم الشقيقة:

إذا مـــــا غـــــدا فـــــيهم غـــــدوا وكـــــأنهم   نجـــــــوم ســـــــماء بينهـــــــن هلالهـــــا

بينما تختار الخنساء القمر لتبيان هذا التميز:

كنَّـــــا كـــــأنجم ليـــــل وســـــطها قمـــــر   يجلـــو الـــدجى فهـــوى مـــن بينهـــا القمـــر

وبعد، أفلا يكون ابن أم بسطام صغيرا بحيث كان الهلال أقرب إليه من كونه بدرا، بينما كان القمر أقرب إلى أخي الخنساء في هذا المقام ؟؟ لعل البيت التالي يشير إلى ذلك، وقد حاولت فيه رصد درجة نور القمر ولونه:

أغـــــرُّ أزهـــــر مثـــــل البـــــدر صـــــورته   صـــاف عتيـــق فمـــا فـــي وجهـــه نـــدب

وتؤكد مرة تلو الأخرى فتقول:

ضـــــخم الدســـــيعة ماجـــــدا أعراقـــــه   أبلـــــج أو فـــــي طلعـــــة كالأســـــعد

هذا هو الأمر إذًا، تميُّزٌ يخضع للسن والمكانة، يدفع إلى تحديد درجة الوضاءة، وعندئذ يرى الأعشى أن هذه المكانة تؤهل ممدوحه لأن يكون محكما في أمور قبيلته علاوة على وضاءته المتميزة، يقول:

حكمتمـــــــــوه، فقـــــــــضى بيـــــــــنكم   أبلـــــج مثـــــل القمـــــر البـــــاهر

وكأنه أخو الخنساء، في المكانة والوضاءة والحكمة، ومن ثم فملامحه في اللوحة واحدة: أغرُّ أبلج، وقمر باهر، وكلها صفات تؤكد نور القمر، هذا الذي شغل الشنفرى أيضًا، ولكنه اختار أن يشتق من هذا القمر مفردة تفي بالغرض، وتشير إلى ضوئه بألوان جمالية أخرى، يقول:

فقـــد حمَّـــت الحاجـــات والليـــل مقمـــر   وشـــــدَّت بطيَّـــات مطايـــا وأرحـــل

ونقلّب اللوحات التي تضمُّ ضوء القمر، فنجد من بينها لوحة رسمها دريد بن الصمة لأخيه، وقد جعله هلالا خارجا من غمامة حين ربط بين هذا المشهد الضوئي ومظهر أخيه وهو يلبس غلالة تحت درعه، ويعلّق:

تقـــــول هـــــلال خـــــــارج مـــــــن غمامـــــة　　　إذا جـــــاء يجـــــري مـــــن شـــــليل وقـــــونس

أما الأعشى فيرسم لوحته لتجسيد مدحه لهوذة بن علي الحنفي، ويقول:

إلـــــــى ملـــــــك كهـــــــلال الـــــــسماء　　　وأزكـــــــى وفـــــــاء ومجـــــــدا وخيـــــــرا

وأما اللوحة الثالثة فهي لبشر بن أبي خازم إذ استخدم مفردة أخرى لتبرز نور القمر، وقد اختار الفعل (سطع) ليوحي بالنور القوي الباهر، مع أن الموقف حزين، يحكي قصة رثائه لأخيه:

لله درُّ قبـــــــور، مـــــــا حـــــــشيت　　　أروع شـــــــبها للبـــــــدر إذ ســـــــطعا

لوحات تدور حول موضوع واحد، وتستخدم ألوانا متميزة تحمل توقيع كل شاعر في معرض فني يبرز مهارة كل شاعر ويحدد طابعه المميز.

وإذا انتقلنا إلى مواقف أخرى تشير إلى ضوء القمر، فقد نجد اللوحات المجازية تستحوذ على مساحات كبيرة من الشعر الجاهلي، وأغلب هذه اللوحات قد عالج موضوع المدح أو الرثاء، مع الإشارة للقمر بلفظ مباشر أو أشير إلى النور فقط دون ذكر مصدره، وقد خصصت أكثر لوصف الرجل دون المرأة إلاَّ ما ندر.

ومن الملاحظ أن معظم المفردات التي وردت في ذكر نور القمر تنحصر في الصفات: أغر، أبلج، ويستضاء به المبني للمجهول، أو يضيء المبني للمعلوم.

فإذا بدأنا بالأعشى هنا، نجده يمدح هوذة بن علي الحنفي فيقول:

أغـــــــرُّ أبلـــــج يستـــــسقى الغمـــــام بـــــه　　　لـــــو صـــــارع النـــــاس عـــــن أحلامهـــــم صـــــرعا

والاستسقاء بوجوه الملوك أو العظماء كان من المفردات الحضارية الجاهلية التي كانت تضم الاعتقاد بأن لوجوه الملوك تأثيرا مباشرا في نزول المطر كتأثير دمائهم في الشفاء من الأمراض، ومنها مرض الكلب كما يقول السيد الألوسي في نهاية الأرب، وقد كانت هذه الفكرة سائدة في العالم الشرقي القديم مع غيرها من

المفردات الحضارية المتعلقة بالغيبيات والفاعلية الخارقة لبعضهم.

أما لبيد فقد استخدم الفعل المبني للمجهول من (الضوء)، وإن كان الضوء أكثر ما يستخدم مع الشمس دون القمر – لغة – بينما يستخدم النور مع القمر، ولكن المبدع الجاهلي كان يلون لوحاته حسب رؤيته الفنية، فإذا أراد المبالغة جعل الضوء للقمر بدلا من النور، ليكون رسمه مساويا لما يحمله من مشاعر الإعجاب الكبير نحو ممدوحه أو مرثيه، وهذا ما كان يريده لبيد حين رثى أخاه فرسم لوحته الضوئية على الشكل الآتي:

ألفيـــــت أربـــــد يستـــــضاء بوجهـــــه كـــــالبدر غـــــير مقتّـــــر مـــــستأثر

وقد يشار إلى الاستضاءة دون ذكر المصدر وهو القمر، وهذا ما فعله مالك بن حريم الهمذاني مفتخرا:

" ومنـــــا رئـــــيس يســتـــضاء بنـــــوره ســـــناء وحلمـــــا فيـــــه، فاجتمعـــــا معـــــا

ويلاحظ هنا الجمع بين الاستضاءة والنور، وكأن الشاعر قد جمع بين صفة الشمس وصفة القمر طلبا للمبالغة، أو لعله استخدام منطلق من تبادل الصفات أحيانا بين الطرفين، وهو الحال نفسه الذي رأيناه سابقا في قول الأعشى، ونعني به البلوج وهو الإشراق، والإشراق عادة ما يستخدم مع الشمس دون القمر، إلا أن تبادل الصفات بينهما ورد كثيرًا في الشعر الجاهلي، وخاصة عند الخنساء، ومنه قولها في رثاء صخر:

يـــا صـــخر قـــد كنـــت بـــدرا يستـــضاء بـــه فقـــد ثـــوى يـــوم مـــتَّ المجـــد والوجـــود

وقولها:

جهـــم المحيـــا تـــضيء الليـــل صـــورته آبـــاؤه مـــن طـــوال الـــسمك أحـــرار

ثم تؤكد:

ونداك محتضر، ونورك في دجى الظلماء واقد

ويلاحظ دائما أن الشاعر الجاهلي يستعرض صفات ومزايا الممدوح أو المرثي عند تشبيهه بالشمس والقمر، ويسمها بالكمال، ولعل ذلك يوحي بصفات الكمال

والسيادة المنسوبة للشمس والقمر، وما دام الممدوح يتصف بصفات الكمال والسيادة، فإنه شبيه الشمس والقمر أو لعله صنوهما، فإذا أضفنا أن لسيد القوم تأثيرا وفاعلية في الحياة – كما هي الحال بالنسبة لفاعلية الشمس والقمر حسب اعتقادهم – فإنه من ثم لا بد أن يكون هو الشمس أو يكون القمر نفسه، ومن هنا تؤكد الخنساء – مثلها مثل بقية الشعراء – أن المرثي يستضاء به كما يستضاء بالشمس. وهو المجد والوجود، وهو عال طويل السمك، فإذا غاب غابت كل صفات الكمال، كالشمس والقمر في حالة غيابهما. إن هذا التشابه ينطلق من تصور قديم يرى في العظيم صفات علوية تؤهله لأن يحظى بمنزلة الأجرام العلوية سواء بسواء. وهكذا تعمد الخنساء إلى ذكر نور أخيها الذي يتَّقد في دجى الليل، والخنساء تلح في هذا الوصف، وكأنها تريد أن تطبع في الأذهان أنه حقيقة، كما تلح على رصد صفة الكرم الدائم والتميُّز والعلو، وهي في كل هذا ترسم صور الضوء، بأبعاده وخصائصه وانعكاساته في دربة ومهارة، وخلال هذا الرسم تجعل ضوء الشمس يبرز مرة، ونور القمر مرة أخرى، أو تجعلهما يأتيان معا أو يتبادلان الصفات، فتكون الشمس منيرة، والنور أكثر استخداما مع القمر، ويكون القمر مضيئا، والإضاءة أكثر استخداما مع الشمس ولعلَّ رؤية الخنساء الفنية، وغيرها من شعراء الجاهلية تغترف من مصادر الضوء ما يجسدها، انطلاقا من إحساس الشاعر بالموقف، وإدراكا منه أيضًا أنه يصنع فنا وليس رصدا للواقع فقط، ومن هنا، فإن تبادل الصفات بين الشمس والقمر أحيانا كان من ضمن الوسائل التعبيرية التي تجسد بروز مكانة الشخص الممدوح أو المرثي، وظهور محاسنه ومآثره في صورة هي الوضوح نفسه وكأنه شمس أو قمر لا يخفى على الساري كما تقول الخنساء، بل هو يعمُّ بخيره كل الناس، وهو ما نراه دائما عند الشاعر الجاهلي حين يقرن الإضاءة أو النور بذكر شيم الممدوح أو المرثي وتعداد مآثره، والتركيز على مكانته المتميِّزة في مجتمعه، من كرم وسيادة ونخوة وشجاعة وصواب فكر ونفاذ بصيرة وحكمة وغيرها من صفات تؤهله لأن يكون بدرا أو شمسا، أبيض أبلج، ينعكس سناؤه على غيره، ولعل ليلى الأخيلية تؤكد هذا بقولها راثية توبة:

فتـــــى كـــــان للمـــــولى ســـــناء ورفعـــة   وللطـــارق الـــساري قـــرى غيـــر ياســـر

ومعلوم أن من معاني السناء الإِضاءة والارتفاع إلى معالي الأمور: وحين يمدح الأعشى إياس بن قبيصة الطائي يجمع بين الإِضاءة والإِنارة، فيقول:

لـــــــه يومـــــــان: يـــــــوم لعـــــاب خـــــود ويـــــــوم يـــــــستمي القحـــــــم العظامـــــــا
منـــــــير يحـــــــسر الغمـــــــرات عنـــــه ويجـــــــلو ضـــــــوء غرَّتـــــه الظلامـــــــا

وغرة القمر أو الهلال طلعته، وهي تحمل معنى البياض أيضًا، وما دام الأمر كذلك، فإن باستطاعته جلاء الشدائد، والشدائد ثقيلة ثقل الظلماء، بل لعلها أشد ظلمة ووطأة، وهو أهل لإِجلائها بكل صفات الخير والعطاء والعز والنور فيه، ولذا فإن الشاعر حين يفتخر يؤكد هذا الأثر، فيقول:

بقيـــــة أقمـــــار مـــــن العـــــزِّ لـــــو خبـــــت لظلَّـــــت معـــــد فـــــي الـــــدجى تتـــــسكع

هم الضوء إذًا، والنور والأقمار، بل لعل بعضهم شمس وقمر معا، مضاعف النور، ومحور تدور حوله حياتهم، وهذا ما رأته جنوب الهذلية في أخيها الفقيد، حيث رثته قائلة:

فكـــــــنت النهـــــــار بـــــــه شمـــــــسه وكنـــــــت دجـــــــى الليـــــــل فيـــــــه الهـــــــلالا

وبموته يختفي القمر كما تختفي الشمس، ويحرم الناس من هذا النور وهذا الضوء، ذلكما اللذان يجعلان للحياة طعما وقيمة. وهذا هو السرُّ إذًا، سرُّ تبادل الصفات، فها هو ذا أخو جنوب يمثل الشمس نهارا والقمر ليلا، فهو الشمس والقمر معا، وله ضوء الشمس ونور القمر، فلا بأس إذًا، أن يجمع ذكره بين الضوء، والنور في لوحة فنية واحدة.

وقد يخسف القمر أحيانا لموت أحدهم، كما يعتقدون، فيجد عنترة سبيلا مقبولا لرصد هذه الظاهرة، ورسم لوحة لهذا الخسوف :

خـــــــسف البـــــــدر حـــــــين كـــــــان تمامـــــــا وخـــــــفي نـــــــوره، فعـــــــاد ظلامـــــــا

بل إنه يبالغ فيجعل الشمس تتفاعل لتشارك في ذلك تضامنا وحزنا، ففي استفساره – ليتأكد – عن موت مالك، يشير إلى هذا بقوله:

تـــــرى هـــــل علمـــــت اليـــــوم مقتـــــل مالـــــك ومـــــصرعـــــه فـــــي ذلـــــة وهـــــوان

فـــــإن كـــــان حقـــــا، فـــــالنجوم لفقـــــده   تغيـــــب، ويهـــــوى بعـــــده القمـــــران

ويرثي أوس بن حجر، فيشاركه الرؤية:

ألـــــم تكـــــسف الـــــشمس والبـــــدر   والكـــــواكب للجـــــبل الواجـــــب

والخنساء كذلك:

لمـــــا رأيـــــت البـــــدر أظلـــــم كاســـــفا   أرنّ شـــــواذ، بطنـــــه وســـــوائله [1]

فإذا تركنا الحزن جانبا، وطوينا لوحات الضوء التي تنير مكانة الرجل الممدوح أو المرثي، ورحنا نبحث عن لوحات أخرى تحمل ملامح المرأة، فإننا نجدها تتصدر اللوحات الإبداعية بحسنها ونعومتها ووضاءتها فتزيد اللوحة الفنية حسنا على حسن، ولنر ما رسمه عمرو بن معد يكرب في لوحته، يقول:

وبـــــدت لمـــــيس كأنهـــــا   بـــــدر الـــــسماء إذا تبـــــدى

ويزركش عنترة لوحته أكثر، فيجعل الجوزاء تقلّد بدره نجومها، لتضفي عليها مزيدا من الحسن والأنوثة، يجعلانها تتفوق على كل النساء:

وبـــــدت فقلـــــت: البـــــدر ليـــــل تمامـــــه   قـــــد قلَّدتـــــه نجومهـــــا الجـــــوزاء

ولكنها تلعب بعقله، فينفعل ويعبِّر عن موقفه تجاهها:

لعـــــوب بألبـــــاب الرجـــــال كأنهـــــا   إذا أســـــفرت بـــــدر بـــــدا فـــــي المحاشـــــد

وقد يشير البيت إلى رؤية جاهلية كانت تجعل للقمر تأثيرا في سلوكيات الناس حينما يكون بدرا، ومن ثم فتلاعبها بالعقول فيه شيء من فاعلية القمر، ولذا فقد يدفعه هذا لأن يجعلها نائبة عنه في غيابه، وعنترة إذ يشير إلى هذا يقول:

وقـــــال لهـــــا البـــــدر المنيـــــر ألا اســـــفري   فإنـــــك مثلـــــي فـــــي الكمـــــال وفـــــي الـــــسعد

هي كاملة إذا، لها ميزات البدر وفاعليته في الإنارة والمنزلة، إلاَّ أن نعومتها الشديدة تجعله يراها هلالا:

منعمـــــة الأطـــــراف خـــــود كأنهـــــا   هـــــلال علـــــى غـــــصن مـــــن البـــــان مائـــــد

---

1) ديوانه / ١٠٣، ديوان عنترة / ١٠٢، شعراء النصرانية، جـ / ٣٢/١، ٩١، جـ / ٢٠١/٢، ٢١٢، ٢٢٦، ٢٧٦، الصورة، على البطل / ١٤٧، شرح ديوان الخنساء / ٤، ٣٨، ٤١، ٤٢، ٤٣، ١٢٠، ديوان الأعشى / ٩٣، ١٠٨، ١٩٢، ديوان لبيد / ٧٥، الأصمعيات / ٦٦، شرح ديوان الخنساء / ١٩، ٢٨، ٧٧، ١٠٦، ١٤٢، المفضليات / ٦٢٩، ديوان عنترة / ١٨٧، ١٩٠، ديوان أوس بن حجر / ١٠ النجوم في الشعر العربي / ١٤٠، ١٤١، ١٥٠ / لامية العرب / ٤٠، مكتبة الحياة، بيروت ١٩٧٤م.

وكأن الهلال يوحي بهذه الرقة الغضة أكثر من كونه بدرا، وذلك لأن الأخير يوحي بالعظمة، والعظمة تحوي بعض القوة والصلابة، وذلك لاكتماله فهو هنا بمترلة المرأة المكتملة الناضجة، وما دامت كذلك، فقد بلغت من الرزانة والثبات مبلغا كبيرا، بينما الخود شابة ناعمة حسنة متأوِّدة، وتشبيهها بالهلال أكثر دقة هنا، لأنها أكثر لطفا وليونة، وأكثر براءة لصغر سنها، بينما كانت لعوبا حين كانت بدرا، وذلك لأنها أكثر خبرة وتجربة ولهذا رأى البدر المنير فيها كفاءة تؤهلها لأن تكون نائبة عنه في غيابه كما رأينا. ومن هنا نرى أن استخدام عنترة لبعض المفردات في لوحاته الفنية منتقاة، بحيث تعطي اللوحة انسجاما وتجانسا تاما يبعدانها عن تنافر الألوان، شكلاً ومضمونًا.

ومحبوبة عنترة تتمتع بجمال محيِّر، فما أن تبدو للناس حتى تتملكهم الدهشة والحيرة، هل هي بشر ؟ أم أنها الهلال الحقيقي، وحين تسحرهم بهذا الجمال يؤكدون أنهم يرون الهلال نفسه:

ووجـــــــه يحـــــــار لـــــــه النـــــــاظرون   يخـــــالونهم قـــــد أهلُّـــــوا هـــــلالا [1]

والحيرة – لا شك – نابعة من التشابه الكبير بين وجهها والهلال بحيث اختلط عليهم الأمر، ومبالغة عنترة لها مثيلاتها في الشعر الجاهلي، وكلها نابعة من مفاهيم اجتماعية وفنية متوارثة.

فإذا انتقلنا إلى المصدر الثالث للضوء، نجد النجوم والكواكب وهي تبدو في عين الشاعر متحركة في كل اتجاه، فهي الهادية له في ظلمة الليل، وهي الشاهدة على حبه ولوعته وسهاده وعذاباته في الحب، وهي التي تشاركه سهر الليل، وهي غير هذا وذاك كما سيأتي.

وكما توصف الشمس والقمر بالبياض، فالنجوم أيضًا لا تقل عنهما في هذا، وقد تفعل فعلهما، فتطلع مثلهما، وتغيب وتضيء، وتلمع وتسعد وتتعس. ووصف النجوم والكواكب وصفا حقيقيا يأتي كثيرًا في الشعر، والأمثلة على ذلك عديدة نختار منها ما قاله سويد بن أبي كاهل:

يـــــــسحب الليـــــــل نجومـــــــا ظلَّعـــــا   فتواليهـــــــا بطيئـــــــات التبـــــــع

ويرثي قيس بن زهير حملا بن بدر فيقول:

1) ديوانه / 81، ديوان عنترة / 21، 38، 40، 146.

ولـــــــولا ظلمـــــه مـــــا زلـــــت أبكـــــي   عليـــــه الــــــدهر مـــــا طلـــــع النجـــــوم

أما عنترة، فيجعل موعده مع الحبيبة ليلا حيث النجوم تبارك هذا اللقاء:

بعثـــــــت إليـــــــه والنجـــــــوم طوالـــــــع   حـــــــذارا عليهـــــا أن تقـــــوم فتـــــسمعا

وامرؤ القيس يرى مطالع النجوم أقباسا:

تلـــــك النجـــــوم إذا حانـــــت مطالعهـــــا   شـــــبّهتها فـــــي ســـــواد الليـــــل أقباســـــا

ويصف أوس فداحة ما أصاب القوم من عار، ويستخدم في رسم الصورة الفعل " لاح ":

وصبَّحنـــــــا عـــــــار طـــــــويل بنـــــــاؤه   نـــسبّ بـــــه مـــــا لاح فـــــي الأفـــــق كوكـــــب

وقد ورد الفعل (لاح) أيضًا في معرض ذكر الثريا، مقرونا بالنور في قول قيس بن الخطيم:

وقـــــد لاح فـــــي الـــــصبح الثريـــــا لمـــــن رأى   كعنقـــــــود ملاَّحيّـــــــة حـــــين نـــــوَّرا

وعند عنترة

لقـــــد كنـــــتم مـــــن آل عـــــبس كواكبـــــا   إذا غـــــاب منهـــــا كوكـــــب لاح كوكـــــب

وتقول دختنوس بنت لقيط بن زرارة عن أبيها: هو

الكـــــــــوكب الـــــــــدريُّ فـــــــــي   ســـــــــماء لا يخفـــــــــى بهـــــــــا

ويقول لبيد مفتخرا:

وعـــــان فككـــــت الكبـــــل عنـــــه، وســـــدفة   ســـــريت، وأصـــــحابي هـــــديت بكوكـــــب

ويقول حاتم الطائي:

ألـــــفّ بحلـــــسي الـــــزاد مـــــن دون صـــــحبتي   وقـــــد آب نجـــــم واســـــتقلّ نجـــــوم

وأما ضوء النجم ونور الكواكب ، فقد وردا حقيقة ومجازا، ومما ورد في ذلك ما رسمه الأعشى:

تجلـــــو البـــــوارق عـــــن طيَّـــــان مـــــضطمر   تخالـــــه كوكبـــــا فـــــي الأفـــــق ثقَّابـــــا

ويقول لبيد راثيا:

إن الرزيَّـــــــة لا رزيَّـــــــة مثلهـــــــا   فقـــــدان كـــــل أخ كـــــضوء الكوكـــــب

وعلقمة الفحل:

ودويَّـــــــــــة لا يهتـــــــــــــدي لفلاتهـــــــــا بعرفـــــــان أعـــــــلام ولا ضـــــــوء كوكـــــــب

ويمدح أبو الطمحان حنظلة بن الشرقي القيني، مشيرًا إلى الضوء والنور معا:

فتـــــــــى لا يبـــــــالي المـــــــدلجون بنـــــــوره إلـــــى مـــــا بـــــه، ألا تـــــضيء الكواكـــــب

وعنترة يشير إلى ضوء النجوم أيضًا:

والجـــــــو أقـــــتم والنجـــــوم مـــــــضيئة والأفــــــق مغــــــــبرٌ العنـــــان الأربــــــد

ويشبه عمرو بن معد يكرب نفسه بهذا الضوء:

لمـــــــــا رأونــــــي فــــي الكتيبـــــة مقــــبلا وســــط الكتيبـــــة مثـــــل ضـــــوء الكوكـــــب

وحاتم الطائي يشير إلى النور:

إذا الـــنجم أضـــحى مغـــرب الـــشمس مـــائلا ولـــم يـــك بالآفـــاق بـــون ينيرهـــا

والمرقش الأكبر يذكر غزوة لبني تغلب:

أتتنــــــــي لــــــسان بنــــــي عــــــامر فحــــــلَّى أحاديثهـــــا عـــــن بـــــصر

بــــــأن بنــــــي الــــــرحم ســــــاروا معـــــا بجـــــيش كـــــضوء نجـــــوم الـــــسحر

أما المتلمس فيذكر ضوء سهيل:

حــــــلَّت قلــــــوصي والليــــــل مطــــــرق بعـــــد الهـــــدوء، فـــــشاقتها النـــــواقيس

وقــــــد أضـــــاء ســــهيل بعـــــدما هجعـــــوا كأنـــــــه ضـــــرم بـــــالكف مقبـــــوس

أما الخنساء فستظل تبكي أخاها طالما هناك نجوم تضيء، تقول:

ســـــوف أبكيـــــك مـــــا ناحـــــت مطوقـــــة ومـــــا أضـــــاءت نجـــــوم الليـــــل للـــــساري

واستخدام " الضوء " مع النجوم أكثر دقة من النور، وذلك لأن ضوء النجم ذاتي، بينما النور انعكاس، وهو أصح إذا استخدم مع القمر والكواكب، ومن الملاحظ أنهم أكثروا من استخدام الضوء مع النجوم، ونادرا ما استخدموا معها (النور).

وقد يذكر الضوء أو النور بالإِيماء، وحين يتخيل امرؤ القيس حبيبته، لا يحدد المقصود أهو الضوء أو النور، ولكنه يوحي بهما معا من خلال ذكر المصابيح وشبوها:

نظرت إليها، والنجوم كأنها مصابيح رهبان، تشبُّ لقفال

أما لمعان النجوم والكواكب ، فقد زينت بعض لوحاتهم أيضًا ومنها:

إذا كوكب منا تغوَّر أو خبا بدا كوكب من جانب الأفق يلمع

وقد يشار إلى لمعان النجوم إشارة، من خلال قرينة وهي هنا السيوف اللامعة، يقول عنترة:

وذوابل السمر الدقاق كأنها تحت القتام نجوم ليل أسود

وقريب منه قول الأخنس بن شهاب، وزاد عليه بإضفاء البياض على السيوف، إذ يرسم:

بجأواء ينفي وردها سرعانها كأن وضيح البيض فيها الكواكب

وكونه أورد " وضيح " صفة للسيوف المشبَّهة بالكواكب، فإنه يوحي بأن الكواكب أيضًا تتصف بصفة البياض، وهي صفة وردت في الصور الخاصة بالشمس والقمر، مما يشير إلى أن كثيرًا من المفردات الضوئية مشتركة بين الأجرام السماوية حسب رؤية الشاعر الجاهلي، ومما يؤكد هذا الأمر، ما استخدمه حنظلة بن الشرقي من مفردات الضوء في رسم لوحته الضوئية ومنها: (أضاء، بدا): يقول:

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم دجى الليل حتى نظم الجزع ناقبه
نجوم سماء كلما انقض كوكب بدا كوكب تأوى إليه كواكبه

ويقول طفيل الغنوي:

نجوم سماء كلما غاب كوكب بدا، وانجلت عنه الدجنة، كوكب

وكما تلمع النجوم وتضيء، فهي تزهر أيضًا، مثلها مثل الشمس والقمر (الأزهرين)، وفي هذا يقول الخصفي من محارب في قومه:

وكنا نجوما كلما انقض كوكب بدا زاهر منهن ليس بأقتما
بدا زاهر منهن تأوي نجومه إليه إذا مستأسد الشرِّ أظلما (1)

ويلاحظ أنهم يتعاملون مع النجم والكوكب التعامل نفسه، فالكوكب عندهم يمكن أن يحل محل النجم والعكس صحيح، مع وجود الفروق بينهما علميا، إلاَّ

---

١) شعراء النصرانية، جـ / ١٢١/١، ١٢٦، جـ / ٢٨٥/٣، ٤٢٧، جـ / ٩٢١/٦، ديوان أوس / ٦، ١٢٢، ديوان الأعشى / ١٤، ديوان لبيد / ٢٨، ٣٥، ديوان عنترة / ٣٦، ٣٧، ٨٨، ديوان عمرو بن معد يكرب / ٦٦، ديوان امرئ القيس / ٦٧، شرح ديوان الخنساء / ٣٤، المفضليات / ٣٥٧، ٦٢٩، ديوان علقمة الفحل / ١٢٠، تحقيق لطفي الصقال ودرية الخطيب، مراجعة فخر الدين قباوة، ط. أولى، حلب ١٩٦٩م، النجوم في الشعر العربي / ١٤١، ديوان عبيد بن الأبرص / ٨٣، ديوان لبيد / ١٥٧، ديوان طرفة / ٣٠، ديوان قيس بن الخطيم / ٢٣٤.

أنها جميعا تشكل جزءًا مهما من إبداع الشاعر الجاهلي حينما يستعين بها للتعبير عن موقفه الإنساني من الموضوعات التي يتطرق إلى ذكرها شعره.

وقد يشار إلى نور الكوكب بلفظ (وَقَد) ومثاله ما يقول بشر بن أبي خازم.

فبـــات فـــي حقـــف أرطـــاة يلـــوذ بهـــا   كأنــــه فـــي ذراهـــا كـــوكب يقـــد

كما يشار إلى ضوء النجوم من خلال اقترانها بالكواكب الدرية، وهي أعظم الكواكب، وفي هذا يقول ربيعة بن مقروم دون تحديد درجة الضوء:

طـــوامي خـــضرا كلـــون الـــسماء   يـــزين الـــدراريّ منهـــا النجومـــا

وترد النجوم مفردة كما هو الحال عند لبيد:

بكتـــائب تـــردي تعـــوَّد كبـــشها   نطـــح الكبـــاش، كـــأنهن نجـــوم

وعند أوس:

أُسَـــيْدُ أبنـــاءٌ لـــه قـــد تتـــابعوا   نجـــوم ســـماء مـــن تمـــيم بمعلـــم

والبيتان يشيران إلى حركة النجوم أيضًا، وهي إشارة تأتي أحيانا مع نجوم وكواكب بعينها، ولعلَّ بعضهم يحدد درجة الضوء أو النور أيضًا، وذلك من خلال مفردات ضوئية منها (تلألأ) و (قَدَ) و (فار) و (لاح)، وتبدو الشعرى من بين ما اهتم به العرب وقدسوه، فهاهو ذا النابغة يرسم صورتها لألاءة براقة. فيقول:

تـــلألأ كالـــشعرى العبـــور توقَّـــدت   وكـــان عمـــاء دونهـــا متحـــسرا

ويذكر فتاك بن تميم سهيلا، ذلك النجم الذي حيكت حوله الأساطير والخرافات التي جعلت منه عشارا وله مغامرات عدة تذكرها كتب التراث، وقد ساهم الشعر في رصد بعض ملامحه، ومنها الملامح الضوئية، يقول فتاك:

كـــأن ســـهيلا حـــين أوقـــد نـــاره   بعلبـــاء لا يخفـــى علـــى أحـــد يـــسرى

وأما قيس بن الخطيم فيرى الثريا ويرسمها:

كـــأن الثريـــا فـــوق ثغـــرة نحرهـــا   توقـــد فـــي الظلمـــاء أيَّ توقُّـــد

وعنترة يذكرها في صورة جديدة:

كـــأن الثريـــا حـــين لاحـــت عـــشيَّة   علـــى نحرهـــا منظومـــة فـــي القلائـــد

والنجوم – كما أشرنا سابقا – بيض أيضًا كالشمس والقمر، وهذا ما يراه طرفة حين يصف رفاقه:

نـــــــداماي بـــــــيض كــــــالنجوم وقينـــــــة تـــــروح علينــــــا بـــــين بـــــرد ومجـــــسد

ومن الصور الغريبة التي تشير إلى تلألؤ النجوم ما جاء في شعر عنترة حين يصف سهاده:

أراعــــي نجـــــوم الليـــــل وهـــــي كأنهــــا قواريــــــر فيهــــا زئبــــق يترجــــــرج

ويحمل الزئبق معنى البياض أيضًا وإن كان بياضا فضيا، إلاَّ أن ما جعل عنترة يربط بين تلألؤ النجم والزئبق هو دوام الحركة وعدم الثبات، فالتلألؤ يوحي بالحركة، والزئبق كذلك لأنه رجراج، ولعل هذا التوافق مظهريا – حسب رؤية الشاعر، ومتابعته للاثنين معا – جعله يرسم هذا التشابه باثًّا فيه نوعا من الحياة والجاذبية.

واللغة ثرية بالمفردات التي تحكي حركة ضوء النجوم والكواكب في طلوعها ومغيبها، ومنها قولهم: أصبأ النجم إذا خرج عليك من مطلعه، وهبَّ الكوكب إذا طلع عليك، كما يقال: طلع الكوكب، وبزغ النجم وطلع وهما في هذا كالشمس والقمر، ويقال أيضًا: ازمهرت الكواكب بمعنى زهرت ولمعت كما يقال لاحت وألاحت بمعنى تلألأت، وكثيرا ما يقال (لاح سهيل)، وقد يقال نزع النجم بمعنى طلع، ومما جاء في غيابها قولهم: أفل الكوكب أفولا، وسقط، وخفق بمعنى غاب، واخفق بمعنى همَّ بالمغيب، ثم خوى ومال وهوى النجم، بمعنى تحدر للسقوط، يقول لبيد:

ســــــريت بهـــــم حــــــتى تغيَّــــب نجمهـــــم وقــــال النعـــــوس، نـــــور الـــــصبح فاذهـــــب

ويخاطب النابغة الحارث، ولعله رفيق دربه:

أقـــــول والـــــنجم قـــــد مالـــــت أواخــــره إلـــــى المغيــــب، تثبَّـــت نظـــــرة، حــــار

وفي تعبير آخر يقول عنترة، مشيرا إلى خسف الكوكب كما هو الحال عند القمر تماما:

خــــسفتم جميعــــا فــــي بـــــروج هبــــوطكم جهــــارا كمــــا كــــل الكــــواكب تنكــــب

أو يشار إلى سقوطها بلفظ (انقضاض):

تطيـــــر رؤوس القـــــوم تحــــت ظلامهـــــا　　وتنقـــــضُّ فيهـــــا كـــــالنجوم الثواقـــــب

وقد جاء لفظ (انقضاض) في تصوير سرعة الثور الوحشي عند النابغة:

انقـــــض كالكوكـــــب الـــــدرِّي منـــــصلتا　　يهـــــوى ويخلـــــط تقريبـــــا بإجـــــضار

ومثله عند أوس:

وانقـــــض كالـــــدري يتبعـــــه　　نقـــــع يثـــــور، تخالـــــه طنبـــــا

ولعل في ذكر الكوكب الدري نوعا من الإِشارة إلى اللون الأبيض للكوكب والثور معا، وقد جاء في الشعر ما يؤكده، فها هو ذا عبيد بن الأبرص يصف ثورا وحشيا، ويستخدم لفظ (يشرق):

كالكوكـــــب الـــــدري يـــــشرق متنـــــه　　خرصـــــا خميـــــصا صـــــلبه يتـــــأود

والبيت – لا شك – يوحي بما سبقت الإِشارة إليه.

أما الأفعال التي تدل على الأفول، فمنها (غار) الذي استخدمته الخنساء في لوحتها:

إذا نجـــــم تغـــــوَّر كلَّفتنـــــي　　خوالـــــد مـــــا تـــــؤوب إلـــــى مـــــآب

ودريد بن الصمة أيضًا:

فبانـــــت عليـــــه يـــــنفض الطـــــل ريـــــشها　　تـــــراقب لـــــيلا مـــــا تغـــــور كواكبـــــه

وقد يشار إلى ضعف ضوئها أحيانا، ومما ورد في ذلك قول الأعشى يهجو علقمة بن علاثة وقومه، لتركهم نساءهم جائعات، بينما هم شباعى:

يـــــراقبن مـــــن جـــــوع خـــــلال مخافـــــة　　نجـــــوم الـــــسماء العاتمـــــات الغوامـــــصا

ولفظ (خفق)، جاء في سياق الكلام عن الثريا، وذلك في شعر عمرو بن الأهتم مفتخرا بكرمه ودعوته الضيف:

ومـــــستنبح بعـــــد الهـــــدوء دعوتـــــه　　وقـــــد حـــــان مـــــن نجـــــم الـــــشتاء خفـــــوق

وقد تقترب النجوم من الاختفاء – مع بزوغ الصبح – فيصورها كعب بن سعد

الغنوي على الشكل الآتي:

سحيرا، وأعجاز النجوم كأنها صوار تدلَّى من سواء أميل

هذا، وقد سخَّر الشاعر الجاهلي النجوم والكواكب لتصوير حالته النفسية، فوسم الليل بالطول والكواكب بالسير البطيء، وكأنها مشدودة بحبال لا تريم. والنابغة من بين الذين اختاروا هذا المشهد لتصوير همِّه الثقيل فيخاطب صاحبته أميمة، ويروى أنها ابنته:

كليني لهمٍّ يا أميمة، ناصب وليل أقاسيه بطيء الكواكب

ويشاركه الأعشى في اختيار مشهد مماثل:

كأن نجومها ربطت بصخر وأمراس تدور وتستريد
إذا ما قلت حان لها أفول تصعدت الثريا والسعود
فلأيا ما أفلن مخوِّيات خمود النار، وارفضَّ العمود

وليل امرئ القيس كليل الأعشى والنابغة:

فيا لك من ليل كأن نجومه بكل مغار الفتل شدَّت بيذبل

وقريب منه قول شاعر بني ربيعة:

ألا من لليل لا يغور كواكبه وهمٍّ سرى بين الجوانح جانبه

أما من الناحية الأسطورية، فقد كان للنجوم والكواكب نصيبها أيضًا في إسعاد البشر وإتعاسهم، مثلها مثل الشمس والقمر، ومن ذلك ما أشار إليه عبيد بن الأبرص:

فالشمس طالعة وليل كاسف والنجم تجرى أنحسا وسعودا

والحضارات القديمة – كما هو معروف – ومنها العربية، كان لها معتقدات وأساطير متنوعة فيما يتعلق بالنجوم عامة، وقد نسبوا لها فاعلية وحيوية، وتصوروا مجتمع النجوم آلهة أسطورية أو حيوانات مفترسة أو جبابرة وهكذا ألقي في روعهم أنها تستحق العبادة والتقديس والاسترضاء.

والنجوم والكواكب أيضًا – كالشمس والقمر حسب اعتقادهم – تتأثر بما يحلُّ

بالأحياء، أَوَلَيْسَتْ ذات فاعلية كما يتصورون، وهاهي ذي الخنساء تؤكد ذلك حين ترثي فتقول:

وزال الكـــــــــواكب مـــــــــن قتلـــــــــه وجلَّلــــــــــــــت الأرض إجلالهـــــــــــــا [1]

هذا ما كان من أمر النجوم والكواكب إبداعيا وحضاريا، أما علميا، فقد عرِّف النجم بأنه تجمُّع هائل من الغازات معظمها من غازي الهيدروجين والهيليوم، تتحول وفق اندماجات نووية إلى عناصر أثقل، مطلقة طاقات هائلة.

وتختلف النجوم من حيث شدة الإضاءة وخفوقا، وكذلك مواقعها وحرارتها وهي ليست ذات لون واحد، فبعضها أزرق، وبعضها أبيض أو أصفر أو برتقالي أو أحمر، أما النجوم الزرقاء أو البيضاء فدرجة حرارة سطحها أكبر، بينما تتميَّز النجوم الحمراء والبرتقالية بسطوح باردة نسبيا. وقد تتجمع النجوم في أعداد كبيرة كما هي الحال في سديم الثريا المؤلف من سبعة نجوم رئيسية وعدة آلاف ثانوية، ولذا كانوا يرونها كالعقد، يزينون به جيد الحسناوات.

أما الكوكب فعبارة عن قرص لامع واضح اللمعان، يشع نوره بهدوء، ويظل في حركة مستمرة في مدارات حول الشمس، وتختلف الكواكب أيضًا في درجة لمعانها وتألقها تبعا لقربها أو بعدها من الشمس، وهو لمعان ناتج عن انعكاس نور الشمس على سطوحها، والنجوم أكثر لمعانا وبريقا من الكواكب، وإن كانت لا تبدو لنا كذلك، نظرا لأن النجوم أعظم بعدا منها.

والنجم غير الكوكب، لأن الأول مضيء بنفسه بينما الثاني مضيء بغيره، وهما في هذه الحال كالشمس والقمر، فالضوء في الأولى ذاتي بينما في الثاني معكوس ومكتسب.

أما الشهب، المصدر الرابع للضوء، فإنها – كما يقول العلم – عبارة عن أتربة كونية، أي قطع من الصخر والمعدن، تهيم هنا وهناك في الفضاء الخارجي، وتقع في قبضة جاذبية الأرض، وأصغرها الشهب أو النجوم المنقضَّة، وهي مجرد حبيبات من الأتربة والحجارة الصغيرة أيضًا. وعندما تندفع منقضَّة في الجو

---

1) ديوانه / ٣٥، ديوان عنترة / ٧٥، ٨٢، ٩٣، ١٩٢، شرح ديوان الخنساء / ٤، ديوان الأعشى / ٦٢، ١٠٠، ديوان النابغة / ٤٢، ٤٨، علي البطل / ١٢٧، المفضليات / ٢٤٧، ٤١٩، ديوان عبيد بن الأبرص / ١٩، ٥٩، الشعر وأيام العرب / ٤١٨، الأصمعيات / ٧٥، النجوم في الشعر العربي / ١٦١، ١٧٦، ١٩٨، ديـــوان لبيـــد / ٢٨، ديوان دريد / ٣٨، ديوان قيس بن الخطيم / ١٢٥.

ومتحركة بسرعة تتراوح بين (٨ و ٤٥) ميلا في الثانية، تحترق، وهكذا تظهر – خلال فترة قصيرة – لامعة متوهجة أثناء احتراقها، ثم تروح متساقطة إلى سطح الأرض على هيئة غبار دقيق، وقد شبه علي الأمير هذه الظاهرة الكونية بالألعاب النارية، وذكر أنها كانت بالنسبة للقدماء إعلانا عن الوفيات والولادات [١] .

ومن العجيب أن تتفق رؤية الشاعر الجاهلي الإبداعية بالنسبة لتكوين الشهاب وطبيعته مع الرؤية العلمية ودعونا نلاحظ هذه الرؤية عند لبيد إذ يقول:

وما المرء إلاَّ كالشهاب وضوئه   يحور رمادا بعد إذ هو ساطع

وكأن لبيد في هذا قد سبق عصره، وإن كانت رؤيته تنطلق من ملاحظته المتتابعة لتحوُّل المرء بعد موته إلى رماد، فطابقت بذلك النظرة العلمية للموضوع وفي تحليل طبيعة الشهاب، من حيث نوره ولمعانه ثم سقوطه على هيئة غبار دقيق أو (رماد) كما يقول.

أما عروة فيجذبه ضوء الشهاب، كما يقول – والضوء مفردة للشمس عادة، إلاَّ أن الصعلوك المثال في نظره يمتاز بوجه مضيء كالشهاب تماما:

ولكن صعلوكا صفيحة وجهه   كضوء شهاب القابس المتنور

ومن الملاحظ أنه قرن الشهاب بالضوء الصادر من النار التي يقتبسون منها، سواء أكانت هذه النار نار حلف أو غيرها من نيران العرب القديمة.

أما عنترة فيذكر الجمع لكلمة (شهاب)، وهي شبيهة بصورة عروة:

شهب بأيدي القابسين إذا بدت   بأكفهم بهر الظلام سناها

والشهب هنا هي الشعلات الساطعة من النار، رغم أنها في الأصل تعني – لغة – النجوم المضيئة اللامعة المنقضة من السماء، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك في *قوله تعالى* : ﴿ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ﴾ [٢] وقد أشرنا سابقا إلى ورود النجم الثاقب في القرآن أيضًا، وهنا يبدو مرة أخرى التشابه في مفردات الضوء الخاصة بكليهما.

وتطلق (الشهب) – لغة أيضًا – على الدراري من الكواكب لشدة لمعانها، وكان عنترة في البيت سالف الذكر يصف فرسانا يحملون سيوفا تلمع في الحرب، وعليه،

---

١) انظر كتاب ارتحال إلى أعماق الكون، فايز فوق العادة / ٢٥، ٣٠، ٤٠، ٤٢، سوريا ١٩٨٤م، الكون العميق / ١٨، الكون، كولين رونان / ٥٤ وما بعدها سلسلة الموسوعة العلمية الحديثة، رقم ٣، بيروت ١٩٨٥م، الطبيعة والكيمياء / ٢٧، سلسلة كتاب المعرفة، جنيف، سويسرا، ١٩٨٧م، الكون العميق / ١١٥، هندسة النظام / ١٤٧، النجوم في الشعر العربي / ٢١، ٨٨، المفضليات / ١٤٧.

٢) سورة الصافات /١٠.

فقد استخدم التعبير (بهر الظلام سناها) ليؤكد على هذا اللمعان. وقريب منه قول عمرة الخثعمية في رثاء ولديها:

شـــــــهابان منَّـــــا أوقـــــدا ثـــــم أخمـــــدا   وكـــــان ســـــنا للمـــــدلجين ســـــناهما

ويشبهه بيت الحارث بن عباد مشيرا للسيف:

إنـــــــا لنمنـــــــع بالطعـــــان ديارنـــــا   والـــــضرب تحـــــسبه شـــــهاب ضـــــرام

وعنترة في فارسٍ قتله:

يحـــــــرِّك رجلـــــــه رعبـــــا، وفيـــــه   ســـــنان الـــــرمح يلمـــــع كالـــــشهاب

ويستخدم دريد بن الصمة صيغة الفعل المبني للمجهول من الفعل (استضاء) فيقول:

ولـــــن يـــــزال شـــــهابا يســـتـــضاء بـــــه   يهـــدي المقانـــب مـــا لـــم تهلـــك الـــصمم

ويأتي الفعل (بدا) أحيانا مع الشهاب، وهو فعل سبق أن استخدم في الحديث عن الشمس والقمر والنجوم والكواكب، وهذا ما يؤكد من جديد أن مصادر الضوء تصور من خلال مفردات مشتركة.

ويقرن عنترة الفعل (بدا) بالصفة (واضح) وهي أيضًا من المفردات المشتركة، حين يصف سيفا:

وكـــــــل ردينِـــــــي، كـــــــأن ســـــــنانه   شـــهاب بـــدا فـــي ظلمـــة الليـــل، واضـــح

والبيت يتضمن معنى اللمعان كبيت أمية بن أبي الصلت المتضمن معنى ولفظ التلألؤ أيضًا، إذ يقول:

ومـــــن شـــــهب تـــــلألأ فـــــي دجاهـــــا   مراميهـــــا أشـــــد مـــــن النـــــصال

والصورة – في روعتها وبراعة من رسمها – تربط بين حركة الشهب والنصال كما تربط بين تلألئها ولمعان هذه النصال، وهي صورة تعيد إلى الأذهان ما كان يرسمه بعض الشعراء لصورة السيوف الشبيهة بالنجوم في لمعانها، وكل هذه الصور تنطلق من منظور متشابه يرى أن مفردات الضوء يمكن أن تكون مشتركة بين مصادره لما يجمعها من تشابه كبير في درجات الضوء وكيفيَّته ولونه. كما أن بعضهم يرى أن

الشهب تسطع كالشمس وتحمل مثلها معنى البياض وكذلك الحال بالنسبة للقمر أيضًا، يقول ثعلب بن صعير.

فتـــــــى مـــــــن بنـــــــي لأم أغـــــرّ كأنـــــــه   شــــــهاب بـــــدا فـــــي ظلمـــــة الليـــــل ســـــاطع

وأما ليلى الأخيلية فتنتقل إلى صورة أخرى في رثائها توبة، فهو في نظرها شهاب حرب، وإن كان لم يستطع بعدها أن يظل هكذا لموته الذي منعه أن يكون غازيا بعد ذلك أو مسافرا يضرب في الأرض، تقول:

فلـــــيس شـــــهاب الحـــــرب توبـــــة بعـــــدها   يغـــــــار ولا غـــــــاد بـــــركب مـــــســـافر

هذا وقد انتقل بعض الشعراء بهذه المفردة إلى معنى آخر، إذ جعل الرابط بين " الشهاب " و " المشبه " هو الومضات السريعة الخاطفة، فالنابغة يرى أن العقد الذهبي في عنق المتغزِّل بها يتوقد كتوقد الشهاب، والشهاب – كما رأينا – مكوَّن من حبيبات صغيرة تحترق لاندفاعها السريع ثم تنطفئ بعد لحظات، وتوقُّد الذهب أو لمعانه ومضات سريعة متقطعة تشبه إلى حد بعيد ومضات الشهاب السريعة الخاطفة، وها هو ذا يرسم لوحته فيقول:

والنظـــــم فـــــي ســـــلك يـــــزيِّن نحرهـــــا   ذهـــــب توقَّـــــد، كالـــــشهاب الموقـــــد [1]

وبعد. فقد لوَّنت الشهب بضوئها كثيرًا من الصور، وبألوان تسربت إلى كثير من اللوحات الطبيعية والمجازية ولعل هذا يدل على تمتُّع المبدع العربي بحاسَّة فنِّيَّة راقية، تلتفُّ حول الحياة، وتخاطبها بلغة إبداعية فذة تظهر – علاوة على ما سبق – حين يخاطب ظاهرة البرق، ذلك المصدر الضوئي السماوي الذي كان من أكثر مصادر الضوء ورودا في الشعر الجاهلي وربما يكون تفسيرهم الأسطوري لهذه الظاهرة هو الذي دفعهم إلى الإكثار من رسم لوحات فنية له، بعد أن يحملوها مشاعرهم وحالتهم النفسية، في حالة الخوف والأمن، في الشوق واللهفة، في الحزن والفرح. ولقد ساهمت بيئتهم المكشوفة في تكوين كثير من التصورات حول هذا البرق الذي بهرهم بلمعانه، فنسجوا له تعبيرات جمالية تضم مدلولات وإحساسًا بالطبيعة، علاوة على ما وصلهم من معارف دينية عنه لعلهم أخذوها عن أهل الكتاب أو ضمن ما وصلهم من التراث الحضاري للأمم المجاورة، لا سيما أن

١) ديوان لبيد / ٨٨، ديوان عروة / ٣٧، المعجم الوسيط، مجموعة من المؤلفين، جـ / ٤٩٩/١، نشر مجمع اللغة العربية، مصر ١٩٦١م، ديوان عنترة / ٤٠، ٩٢، ١٠١، ١١٥، ديوان دريد بن الصمة / ١١٠ شعراء النصرانية، جـ / ٢٢٦/٢، ٢٧١، شرح ديوان الخنساء / ١٠٧، ١٤٦، ١٦٨، ديوان النابغة / ١٤٥.

بعض هذه الأمم كانت تصور الموكَّل بالمطر وبيده اليمنى صاعقة على شكل خشبة معقوفة، وباليد الأخرى حربة رمزا للبرق وهي الصورة نفسها التي رسمها لبيد كما سنرى لاحقًا، وقد كان أهل كنعان وفنيقية – جيران عرب الجزيرة – يرون في راكب السحاب إلها للمطر والبرق والرعد، فصوته الرعد وسلاحه الصواعق وبهاؤه البرق، والمطر نعمته، ومسكنه أعالي الجبال، وكثيرا ما كان يوصف في الملاحم الفنيقية بأنه يقاتل بأسلحته هذه، تلك التي صورتها بعض النصوص العربية القديمة بنفس الصورة والملامح تقريبا.

فإذا بحثنا في التراث الإسلامي عن هذه النظرة التي لا بد أن تكون قد وصلت – بطريقة أو بأخرى إلى عرب الجزيرة – مع ما وصلهم من معارف سماوية قديمة، فإننا نجد نصا لابن كثير في البداية والنهاية يقول " ميكائيل موكل بالقطر والنبات اللذين يخلق منهما الأرزاق في هذه الدار، وله أعوان يفعلون ما يأمرهم به بأمر ربه، يصرفون الرياح والسحاب كما يشاء الرب جل جلاله "، وفي سنن الترمذي عن ابن عباس أن رسول اللّه ﷺ – قال: « الرَّعْدُ مَلَكٌ مِنَ الْمَلاَئِكَةِ مُوَكَّلٌ بِالسَّحَابِ مَعَهُ مَخَارِيقُ مِنْ نَارٍ يَسُوقُ بِهَا السَّحَابَ حَيْثُ شَاءَ اللَّهُ » وروى ابن الأنباري في كتابه الزاهر أن السحاب ملك يتكلم بأحسن الكلام ويبكي ويضحك، والرعد كلامه والبرق مصعه والصواعق شراره. وحيث إن المعارف السماوية كلها تنبع من مصدر واحد، وحيث إن عرب الجزيرة قد اختلطوا بمن جاورهم من سكان بابا وكنعان وفنيقية – وهم عرب في الأصل هاجروا على فترات إلى مهاجرهم الجديدة – وحيث إن الرسالات السماوية لم تنقطع عند هؤلاء حتى ظهور محمد *عليه السلام* ، فإنه لا شك في أن يكون تصور عرب الجاهلية مرتكزا على أساس شوه مع مرور الزمن، فأحاطه بعض الفكر الخرافي أو الأسطوري، فنظروا – من ثم – لظاهرة البرق نظرة وجل وحذر يقودان إلى الأرق الذي لا زال يصحب صور البرق في كل ما سطرته ريشة الشاعر الجاهلي، كما سيأتي معنا.

والبرق – من وجهة النظر العلمية – يحدث بفعل الكهرباء، إذ إن كل قطرة ماء صغيرة في السحاب تحمل شحنة كهربائية صغيرة، وما دام في السحابة الواحدة

بلايين القطرات من الماء، فإن قوة الشحنة الكهربائية الموجودة فيها هائلة، وعندما تقترب السحابة هذه من الأرض أو من سحابة مماثلة، تندفع الكهرباء بينهما مكوِّنة شريطا متعرجا من الضوء المنبثق من هذه الشرارة الكهربائية الهائلة. وعندما ترتفع درجة حرارة الهواء حولها وتندفع في كل الاتجاهات، وحين تصطدم بالهواء البارد، تهزُّه فيحدث دويُّ الرعد. إن هذه العملية المناخية، كانت – بالنسبة للجاهلي – أمرا يطوي كثيرًا من الأسرار، وهي أسرار – كما يعتقدون – تتحكم فيها قوى خفية لها سطوة وسلطان مرهوبان، يورثان القلق والأرق.

ولقد اعتبر البرق – في الثقافات الشرقية خاصة – تشخيصا لإله أو مظهرا من مظاهر غضبه، وكان العرب يرون فيه قوة مرهوبة مرغوبة في الوقت نفسه، فهي مرهوبة لما تخفيه من أسرار يجهلونها، ومرغوبة لأنها مصحوبة بالمطر، وهو أساس حياتهم في هذه البيئة المتعطشة لكل ما يهبها الحياة والبقاء، ولهذا كله، فقد كانوا يربطون بين البرق وملحقاته ربطا خرافيا يبرز الشعرُ كثيرًا من ملامحه، أو على الأقل بعضها.

فإذا جئنا نستعرض بعض لوحاتهم الإبداعية التي ترصد – بفنيَّة – البرق وضوءه وأشكاله ومتعلقاته، يقابلنا – أول الأمر – في صورته البسيطة عند الأعشى:

بـــــــل هــــــــل تـــــــــرى برقــــــا علــــــى الجبلــــــــــين يعجبنــــــــــي انجيابــــــــــه

ويصوره لبيد مستطيرا منتشرا:

وتـــــــرى البــــــرق عارضــــــا مــــــستطيرا مَـــــــرَحَ البُلْـــــقِ جلــــــن فــــــي الأجــــــلال

ومثله عروة بن الورد، مشيرا إلى الأرق المصاحب له:

أرقــــــت وصـــــــحبتي، بمــــــضيق عمــــــق لـــــــبرق، فــــــي تهامـــــــة، مــــــستطير

ويصوره دريد بن الصمة مصحوبا بالمطر والرعد أو السحب:

وغيـــــث مـــــن الوســـــمي حــــوّ تلاعــــه علتــــــه جمـــــادى بـــــالبوارق والرعــــــد

وعبيد بن الأبرص يتساءل:

صـــــاح، تـــــرى برقـــــا بـــــتّ أرقبــــه ذات العـــــشـا فـــــي غمـــــائم غـــــرّ

يـــــا مـــــن لبـــرق أبيـــت الليـــل أرقبـــه فـــي مكفهـــر وفـــي ســـوداء مركومـــة
فبرقهـــــا حـــــرق وماؤهـــــا دفـــــق وتحتهـــــا ريـــــقٌ وفوقهـــــا ديمـــــة

وفي صورة لزهير، يرسم فيها مشهد بقر الوحش في المطر:

يــــشــمن بروقـــــة ويــــــرش أري الـــــ جنـــــوب علـــــى حواجبهـــــا العمـــــاء

ومثله عدي بن زيد:

أرقـــــــت لمكفهـــــــرٍّ بـــــــات فيـــــه بـــــــوارق يـــــــرتقبن رؤوس شـــــــيب

وقريب منه قول عمرو بن الأهتم:

يعـــــالج عرنينـــــا مـــــن الليـــــل بـــــاردا تلـــــفُّ ريـــــاح ثوبـــــه وبـــــروق

والبرق – كالشمس والقمر – يضيء أيضًا، وقد يأتي الضوء بصيغة المضارع أو الماضي أو يأتي اسما، كما يأتي حقيقة ومجازا، وصور ضوئه أو الإشارة إليه عديدة، نختار منها صورته عند الأعشى:

برقـــا يــــضيء علـــى أجـــزاع مـــسقطه وبالخبيَّـــــة منـــــه عـــــارض هطـــــل

وعند غيره في صيغة الماضي:

أضـــــاء الـــــبرق لـــــي والليـــــل داج بنانـــــا، فالـــــضواحي مـــــن بنـــــان

ويتلألأ عند عبيد بن الأبرص:

أرقـــــت لـــــضوء بـــــرق فـــــي نـــــشاص تـــــلألأ فـــــي مـــــملأة غـــــصاص

ومقرونا بالضرام:

ودنـــــــــا يـــــــــضيء صـــــــــبابه غابـــــــــا يـــــــــضرمُه حريقـــــــــه

وقريب منه قول لبيد في صورة غريبة:

أصـــــاح تـــــرى بريقـــــا هـــــبَّ وهنـــــا كمـــــصباح الـــــشعيلة فـــــي الـــــذبال
يـــــضيء ربابـــــه فـــــي المـــــزن حبـــــشا قيامـــــــا بـــــــالحراب وبـــــــالإلال

أوليست هذه صورة البرق عند الكنعانيين والفنيقيين، ثم أليس الحبش القيام بالحراب عند لبيد يقتربون بصورتهم من أعوان الموكل بالقطر والنبات عند ابن كثير

وابن الأنباري كما أشرنا ؟؟ أعتقد أن الملامح العامة في كل هذه النصوص الإخبارية والشعرية متشابهة إلى حد بعيد.

ويرسم امرؤ القيس هذا البرق مقرونا بالسنا والوميض، إلاّ أن الغريب في الصورة قوله " أعنِّي على برق " ولِمَ يطلب امرؤ القيس العون على هذا البرق، ولِمَ يأرقُ غيره منه ؟؟ أليس لأنه يحمل ملامح الموكَّل بالمطر راكب السحب، ذلك الذي يحارب بأسلحته وحرابه، ولنعد إلى صورته التي رسمها امرؤ القيس حيث يقول:

أعنِّـــــي علـــــى بــــــرق أراه ومـــــيض **يـــــضيء حبيًّـــا فــــي شــــماريخ بــــيض**
ويهـــــــدأ تــــــارات ســــــناه وتـــــارة **ينــــــوء كتعتـــــاب الكـــــسير المهــــيض**
وتخــــــرج منـــــه لامعـــــات كأنهـــــا **أكــــف تلقـــى الفـــوز عنـــد المفـــيض**

والطفيل الغنوي يرسم:

أصـــــاح تـــــرى برقـــا أريــــك وميـــضه **يـــضـــيء ســـــناه ســـــوق أثـــــل مـــــركم**

وامرؤ القيس من جديد يرسم حالته النفسية:

أرقـــــــت لـــــــبرق بليـــــــل أهـــــــلَّ **يـــــضيء ســـــناه بـــــأعلى الجبـــــل**

وفي صورة غريبة أخرى:

أحـــــار تـــــرى برقـــا أريــــك وميـــضه **كـــــلمع اليـــــدين فــــي حبــــي مكلـــــل**

أما أمية بن أبي الصلت فيذكر الوميض المتواصل:

وتلمـــــــح مـــــــن مخايلـــــه بروقـــــا **مواصـــــلة الـــــوميض إلـــــى بـــــروق**

وقد يذكر الوميض وحده كما عند عبيد بن الأبرص حين يصور شوق قلوصه التي أثارها البرق:

وحنـــــت قلوصـــي بعـــــد وهـــــن وهاجهـــا **مــــع الــــشوق يومــــا بالحجــــاز ومــــيض**

وقد يستخدم خفاف بن ندبة " الضوء، وفعله المشتق " معًا:

فـــدع ذا ولكـــن، هـــل تـــرى ضـــوء بـــارق **يـــضـــيء حبيًّـــــا فـــــي ذرى متـــــألِّق**

وامرؤ القيس أيضًا:

تبصر خليلي هل ترى ضوء بارق　　　يضيء الدجا بالليل عن سرو حميرا

ويشبه أوس بن حجر ضوء البرق بضوء الصبح:

يا من لبرق أبيت الليل أرقبه　　　في عارض كمضيء الصبح لمَّاح

وأما " شعاع " الخاصة بالشمس أكثر من أي مصدر ضوئي آخر، فقد وردت في وصف ضوء البرق قليلا، ومن ذلك ما صور به سويد بن أبي كاهل لمعان ثنايا الحبيبة، يقول:

حرة تجلو شتيتا واضحا　　　كشعاع البرق في الغيم سطع (1)

ويستخدم الفعل " ثقب " الخاص بالنجم والكوكب أكثر من غيره، مع البرق أيضًا، وإن كان ذلك نادرا، كما في قول لبيد:

يا هل ترى البرق بتُّ أرقبه　　　يزجي حبيًّا إذا خبا ثقبا

وهكذا دائما، أرق وترقُّب في ليل يتلاعب البرق فيه بأحاسيس الشعراء، وعواطفهم، فلا يجدون وسيلة للسلامة سوى الاستعانة بالصحب، أو الاستفسار عن وعي هؤلاء الصحب بهذا البرق ومعرفةٍ بطبيعته، علَّهم بهذا يكشفون للشاعر ما غمض عنده من أمره.

ولقد رسم الشعراء الجاهليون أكثر من لوحة واستخدموا فيها أكثر من لون من التشابيه، فشبهوا البرق بالمصباح والشعل والنبراس والنار، ويتقدم الأعشى بلوحاته، ويقول:

يا من يرى عارضا قد بتُّ أرقبه　　　كأنما البرق في حافاته الشعل

ويشاركه لبيد فيسأل:

أصاح ترى بريقا هبَّ وهنا　　　كمصباح الشعيلة في الذبال

ويكمل امرؤ القيس اللوحة:

يضيء سناه أو مصابيح راهب　　　أمال السليط في الذبال المفتل

ويأرق عمرو بن معد يكرب، ويسأل صاحبه عما إذا كان مثله أرقا:

---

١) ديوان الأعشى / ٢٢، ١٤٦، ديوان لبيد / ١٠٩، ٢٣٧، ديوان عروة / ٣١، ديوان دريد / ٥٦، ديوان عبيد / ٧٣، ٨٤، ٨٨، ٩٧، ١٣٥، ديوان زهير / ٨، شعراء النصرانية، جـ / ٢/٢٣٢، جـ / ٤/٤٥١، جـ / ١/١٣، ٤٨، المفضليات / ٢٤٧، أشعار الشعراء / ٣٩، ٧١، الأصمعيات / ٢٥، ديوان الطفيل الغنوي / ٧٥، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، ط. أولى، ١٩٦٨م، بلاد العرب، الحسن بن عبد اللَّه الأصفهاني / ٥٥ط. أولى، الرياض ١٩٦٨م، ديوان أوس / ١٥، البدء والتاريخ المنسوب لأبي زيد أحمد بن سهل، المجلد الأول، الجزء / ١/١٧٥، جـ / ٢/٢٠، ٣٣. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

ألـــــم تـــــأرق لـــــذا البـــــرق اليمـــــاني يلـــــوح كأنـــــه مـــــصباح بـــــان

أما أوس فيشير إشارة إلى هذا الضوء بقوله ذاكرا السحاب:

كأنمـــــا بيـــــن أعـــــلاه وأســـــفله ربـــــط منـــــشَّرة أو ضـــــوء مـــــصباح

وأما التوأم اليشكري فيصفه على الوجه الآتي:

كنار مجوس تستعر استعارا

أما تلألؤه، فقل ما ورد، ومن ذلك قول دريد:

أشـــــبّهها غمامـــــة يـــــوم دجـــــن تـــــلألأ برقهـــــا أو ضـــــوء شـــــمس

ويأتي عنترة – كالعادة – بصوره الغريبة، فيرسم ثغر حبيبته متلألئا تحت اللثام تلألؤ البرق في جنح الظلام:

والثغـــــر مـــــن تحـــــت اللثـــــام كأنـــــه بـــــرق تـــــلألأ فـــــي الظـــــلام المـــــسدل

ويشبه أوس لمعان سيفه بتلألؤ البرق أيضًا:

وأبـــــيض هنـــــديا كـــــأن غـــــراره تلألـــــؤ بـــــرق فـــــي حَبِـــــيٍّ تكلَّـــــلا

و لم يأت التألق كثيرًا مع البرق، وفيه يقول سلامة بن جندل السعدي:

تـــــألَّق فـــــي عيـــــن مـــــن المـــــزن وادق لـــــه هيـــــدب دانـــــي الـــــسحاب دفـــــوق [1]

ولئن كان (التألق والتلألؤ) لم يحظيا بكثير من الصور مع البرق، فإن اللمعان كان أعظم حظا منهما فقد زيَّن كثيرًا من اللوحات، وأكثر ما ورد مع السيوف، وخصوصا عند عنترة، فها هو ذا يصف معركة كثر فيها الضرب وظهر لمعان السيوف جليا:

وتلمـــــع فيهـــــا البـــــيض مـــــن كـــــل جانـــــب كـــــلمع الـــــبروق فـــــي ظـــــلام الغياهـــــب

وربما كان لمعان سيفه أكبر من لمعان البرق كما يدِّعي:

وإذا كـــــذب البـــــرق اللمـــــوع لـــــشائم فبـــــرق حـــــسامي صـــــادق غيـــــر كـــــاذب

ولحسام عنترة برق يلقي الرعب في القلوب، ولذا فهو يهدد به بني عامر قائلا:

يـــــا بنـــــي عـــــامر ســـــتلقون برقـــــا مـــــن حـــــسامي يجـــــرى الـــــدماء ســـــجاما

---

١) ديوان لبيد / ٢٢، ١٠٩، ديوان الأعشى / ١٤٦، أشعار الشعراء / ٣٩، شعراء النصرانية، جـ / ٤٩٣/٤، جـ / ١٠/١، ديوان دريد / ٨٢، ديوان عنتــرة / ١١٣، ديوان عمرو بن معد يكرب / ١٧٦، المفضليات / ٢٤٧، ديوان أوس / ٨٤.

وترثي الخنساء أخاها حين صرعته الرماح اللامعة والسيوف:

صـــــــــريع أرمـــــــــاح ومـــــــشحوذة كــــــالبرق يلمعـــــن خـــــلال الــــــديار

وأما طرفة فيحكي قصة حبه، ويرسم ملامحه اللامعة كلمعان البرق، ثم يقارن حب هذا بحب المرقش لأسماء فيقول:

كمـــــا أحـــــرزت أســـــماء قلـــب مـــــرقش بحـــــب كلمـــــع البـــــرق لاحـــــت مخايلـــــه

وقد يطلق على السيوف " البوارق "، فتلمع وتضيء، مثلها مثل أي نجم يلوح في الأفق، وفي هذا يقول عنترة:

وبـــــوارق البـــــيض الرقــــــاق، لوامـــــع فـــــي عـــــارض مثـــــل الغمــــام المرعـــــد

ويذكر بريقها أيضًا:

هجـــــرت البيــــوت المــــشرفات وشــــاقتي بـــــريق المـــــواضي تحـــــت ظـــــل قتـــام

ويقول قبيضة بن النصراني:

ألـــــم تـــــر أن الـــــورد عـــــرَّد صـــــدره وحـــــاد عـــــن الـــــدعوى وضـــــوء البــــوارق

ويذكر المرقش الأكبر بريق القوانس في المعركة المباغتة مستوحيا البرق:

فمـــــــا شـــــعر الحـــــيّ حتـــــى رأوا بريـــــق القـــــوانس فـــــوق الغـــــرر

والرمح يبرق أيضًا:

تركـــــت الـــــرمح يبـــــرق فـــــي صـــــلاه كـــــأن ســــــنانه خـــــرطوم نـــــسر

واشتقاق فعل من البرق أكثر ما يرد أثناء الحديث عن السلاح وما يتعلق بها من أدوات قتالية

، كما يستوحيه أحيانا بعض الشعراء في تصوير لمعان الثنايا مثلا، وفي غيرها. كما جعل عنترة ثغر حبيبته هو البارق في لوحة تضم سيوفه اللامعة وأمنيته التي كادت أن تتحقق بتقبيل هذه السيوف لأنها تلمع كثغر حبيبته، يقول:

فـــــوددت تقبيـــــل الـــــسيوف لأنهـــــا لمعـــــــت كبـــــارق ثغـــــرك المتبـــــسم

وهو كذلك عند المرقش الأكبر:

وذو أشـــــر شـــــتيت النبـــــت عـــــذب تقـــــــيُّ اللــــــون بـــــرَّاق بـــــرود

ويستعمل الأعشى صيغة " براق " أيضًا، حين يجعل المرأة نفسها هي البراقة:

فبـــــــــان بحـــــســـــناء برّاقـــــــــــة   علـــــى أن فـــــي الطـــــرف منهـــــا فتـــــورا

هذا وقد استخدم عنترة الفعل (خفق) الخاص بالنجم أيضًا مع البرق، إذ قال:

إذا خفــــــق البــــــرق مــــــن حــــــيِّهم   أرقـــــــت وبـــــــتُّ حليـــــــف الـــــــسهاد

لا ندري سبب أرقه عند رؤية البرق الآتي من صوب الحبيبة، أهو بسبب إثارته الشوق، أم خوف عليها منه انطلاقا من المفاهيم الخاصة باعتقادهم بالبرق وسطوته، خاصة أنه تشخيص لإله – حسب نظرتهم – أو لسطوته وغضبه، لا سيما أن معظم شعرهم الذي عرض صور البرق تطرق إلى هذا الأرق الذي يصاب به الشاعر عند مجرد رؤيته البرق أو يلمع في الأفق. وحيث إن للبرق هذا التصور، فإن عنترة يستعين به ليقوم – بما له من قوة خرافية وفاعلية – بمهمة الإضاءة بدلا من نار عبلة، يقول عنترة مخاطبا البرق:

وإن خـــــمدت نــــــيران عبلــــــة مَوهنـــــا   فكــــن أنــــت فـــــي أكنافهـــــا نيــــر الوقــــد

ولقد استخدم الفعل المشتق من (البرق) حقيقة ومجازا، وخاصة في تصوير المعارك والغزوات ومفرداتها وأول ملامح هذا الفعل نراها عند عمرو بن معدي كرب إذ يقول:

صبحــــــــتهم بيـــــــضاء يبــــــرق بيــــــضها   إذا نظـــــــرت فيهـــــــا العيـــــــون ازمهـــــــرت

ومع شيء من المبالغة عند قيس بن الخطيم:

صــــــبحناهم شــــــهباء يبــــــرق بيــــــضها   تبيـــــــن خلاخيـــــــل النــــــساء الهـــــــوارب

أما عند مالك بن نويرة فلواء المعركة هو الذي يبرق في ضوء الشمس:

بملمومــــــــة شــــــهباء يــــــبرق خالهـــــا   تـــــرى الـــــشمس فيهـــــا حـــــين ذرَّت توقَّـــــد

أما عند عبيد بن الأبرص، فإن الموت هو الذي يبرق، خاصة إذا كان من قِبَلِ عظيمٍ مرهوب الجانب:

وخـــــيَّرني ذو البـــــؤس فـــــي يـــــوم بؤســـــه   خـــــصالا أرى فـــــي كلهـــــا المـــــوت قـــــد بـــــرق

وقريب منه قول الخنساء:

ببارقـــــــة للمـــــــوت فيهـــــا عجاجـــــــة مناكبهـــــــا مـــــــسمومة ونحورهـــــــا

وكذلك قول أوس، وقد استخدم الفعل (يلمع) للتعبير عن وقع السيوف أداة الموت الفعالة:

وجئنـــــا بهـــــا شـــــهباء ذات أشـــــلّة لهـــــا عـــــارض فيـــــه المنيـــــة تلمـــــع

ولقد وردت مادة (ب ر ق) مجازا في صور أخرى تفيد الوعيد والتهديد وهي دلالة نلمسها عند طرفة إذ يقول ناصحا:

ونفـــــــسك فـــــــانع، ولا تنعنـــــــي وداو الكلـــــــوم، ولا تـــــــبرق

وقريب منه ما رسمه الحارث بن عباد:

فـــأصبحوا ثـــم صفـــوا دون بيـــضهـم وأبرقـــوا ســـاعة مـــن بعـــد مـــا رعـــدوا (١)

والشعر الجاهلي عالم من الجمال، يحمل مواقف الإنسان الفلسفية والانفعالية والإنسانية، بكل وضوحها وغموضها، بواقعيتها وخيالها، ببساطتها وتعقيدها، تلك المواقف المتداخلة الزاخرة بالحيوية وإيقاع الحياة المتنوع، تتفجر إبداعيا عند الشاعر الجاهلي، وتتدفق صورا غنية بالتشابيه الدقيقة والغريبة أحيانا، ويصقلها توافق تام بين الكلمات الزاخرة والتعبيرات الموحية.

إن الامتزاج بين الإنسان الجاهلي والطبيعة – كما رأينا – سخَّر إدراكه لتشخيص ما يراه لافتا يستحق الرصد، ومن هنا استدعى خياله الفني – متضمنا إحساسه – ليعبِّر عن وعيه تجاه الضوء بحركته وسكونه ومستوياته، ولقد كانت النار من بين مصادر هذا الضوء التي جذبته، فحاول رسمها – حقيقة ومجازا – رسما يبين قدرة اللفظ وقوة التركيب على نقل المحسوس والمعقول في هذا المجال، وكذلك قدرتهما على تصوير المحسوس معقولا والمعقول محسوسا.

والنار – كما يعرفها مجمع اللغة العربية بالقاهرة – عنصر طبيعي فعَّال، يمثله النور والحرارة المحرقة، وتطلق على اللهب الذي يبدو للحاسة، كما تطلق على الحرارة المحرقة، وكلاهما قد تسرَّب إلى اللوحات الفنيَّة، وساهم في إثراء الإبداع

١) ديوان لبيد / ٢٢، ١٠٩، ديوان الأعشى / ١٤٦، أشعار الشعراء / ٣٩، شعراء النصرانية، جـ / ٤٩٣/٤، جـ / ١٠/١، ديوان دريد / ٨٢، ديوان عنتـرة / ١١٣، ديوان عمرو بن معد يكرب / ١٧٦، المفضليات / ٢٤٧، ديوان أوس / ٨٤.

الشعري. ومن أوْلى صور النار بمعناها الحقيقي، صورة الأسد في لوحة زركشها الأعشى بالضوء والسنا، فبدت مشهدا حيا:

فمـــا مخـــدر ورد كـــأن جبينـــه يطلـــى بـــورس أو يطـــان بمجـــسد
رأى ضـــوء نـــار بعـــد مـــا طـــاف طوفـــة يـــضـــيء ســـناها بيـــن أثـــل وغرقـــد
فيـــا فرحـــا بالنـــار إذ يهتـــدى بهـــا إليهـــم، وإضـــرام الـــسعير الموقـــد

ثم يستعين بالنار أيضًا على فهم موقفه من رؤية حبيبته الحسناء، وهي صورة متداخلة تستوعب مظهرها وإحساسه نحوها:

أريـــت القـــوم نـــارك، لـــم أغمـــض بواقـــصـــة، ومـــشـــربنا زرود
فلـــم أر مثـــل موقـــدها، ولكـــن لأيـــة نظـــرة زهـــر الوقـــود
أضـــاءت أحـــور العينيـــن طفـــلا يكـــدس فـــي ترائبـــه الفريـــد
ووجهـــا كالفتـــاق، ومـــسبكرًا علـــى مثـــل اللجـــين، وهـــن ســـود

صورة مركبة يحيطها الضوء من كل جانب، فيفصل الأجزاء ويوضحها، فالنار منعت عنه النوم، وقد جلت المكان وأظهرته، ثم أضاءت الحسناء فأبرزتها للعيان، فكان أن أسفرت عن وجه كقرن الشمس، يحيطه شعر مسترسل أسود على عنق أبيض كالفضة. ومن الملاحظ هنا أنه استخدم مفردات الضوء: (نار سنا، ضوء، موقد، إضرام، زهر، فتاق) ومن هذه المفردات ما يتعلق بالشمس والنجوم كما رأينا.

وترد النار بمعناها الحقيقي عند المرقش الأكبر إذ يقول:

ولمـــا أضأنـــا النـــار عنـــد شـــوائنا عرانـــا عليهـــا أطلـــس اللـــون بـــائس

وفي صورة أخرى للأعشى، يشير إلى ضوء النار باستخدام كلمة (حريق):

مـــا بيـــن عانـــة والفـــرات كأنمـــا حـــش الغـــواة بهـــا حريقـــا موقـــدا

وقد يذكرهما معا ويضيف إليهما مفردات أخرى تشير إلى الضوء:

لعمـــري، لقـــد لاحـــت عيـــون كثيـــرة إلـــى ضـــوء نـــار فـــي يقـــاع تحـــرّق
تـــشـــبّ لمقـــرورين يـــصطليانهـــا وبـــات علـــى النـــار النـــدى والمحلّـــق

ويتضمن البيت الأخير معنى الكرم، ذلك الذي كانت معظم صوره مقرونة

بالنار، وترسم الخنساء أول لوحة للنار هنا، فتقول:

فنعـــــم الفتـــــى تعـــشو إلـــى ضـــوء نـــاره كـــويز بـــن صـــخر ليلـــة الـــريح والظلـــم

وتقول:

فـــــإذا أضــــــاء وجـــــاش مرجلـــــه فلــــــــنعم رب الــــــــدار والقــــــــدر

ويشير امرؤ القيس إلى ضوء نار الكرم في مدحه إذ يقول:

لنعـــم الفتـــى تعـــشـو إلـــى ضـــوء نـــاره طريـــف بـــن مـــلء ليلـــة القـــرِّ والخـــصر

ومثله المثقب العبدي، وإن اختلط عليه أمر الضوء، أهو ضوء النار أم ضوء الكوكب:

رأى ضـــوء نـــار مـــن بعيـــد فخالهـــا لقــــد أكذبتـــه بـــل رأى كوكبـــا

ومجازا أيضًا عند عمرو بن معد يكرب، مصورا يأسه من أمر معين:

ولــــو نــــار نفخــــت بهــــا أضــــاءت ولكــــن أنــــت تــــنفخ فـــي رمـــاد

ويرثي المهلهل أخاه كليبا – عظيم قومه الكريم – فيقول:

نبئــــت أن النــــــار بعــــدك أوقــــدت واســـتبّ بعـــدك يـــا كليـــب المجلـــس

وكأنه يستكثر أن توقد نار الكرم بعد أخيه، ولعل صورة زهير قريبة منها في المضمون:

نعـــم الفتـــى المـــري أنـــت إذا هـــم حـــضروا لـــدى الحجـــرات نـــار الموقـــد

والمتلمس يمدح فيقول:

تبتنـــــي الحمـــــد وتـــــسمو للعـــــلا وتـــــرى نـــــارك مـــــن نـــــاء طـــــرح

وأما عبد يغوث الحارثي، فيتحسر على نفسه – بعد أسره واستهزاء امرأة عبشمية به – فيقول:

كـــأني لـــم أركـــب جـــوادا ولـــم أقـــل لخـــيلي كـــري، نفِّـــسي عـــن رجاليـــا
ولـــم أســـبأ الـــزقَّ الـــرويَّ ولـــم أقـــل لأيـــسار صـــدق: اعظمـــوا ضـــوء ناريـــا

ويشير متمم بن نويرة إلى ضوء نار الأيسار:

إذا جـــــــــرَّد القـــــوم القـــــداح وأوقـــــدت لهـــــم نــــار أيــــسار كفـــى مـــن تفجَّعـــا

ويشير البيتان السابقان إلى قيمة اجتماعية كانت من أهم مفردات الحياة الحضارية عند عرب الجاهلية وهي تدل على مكانة صاحب هذه النار، كما تدل على سيادته وموقفه الاقتصادي. ولعلنا نلاحظ أيضًا أن النار في معظم الأبيات تقترن بالموقد أو الوقد، أو تشير إليه أو إلى الضوء إشارة. ونلمح هذا في شعر المرقش الأكبر، ومن قوله:

علـــــى أن قـــد ســـما طرفـــي لنـــار يـــشبُّ لهـــا بـــذي الأرطـــى وقـــود

وشبوب النار ووقودها يدلان بشدة على ضوئها ونورها، ومن هنا فإن النار – كونها مصدرا مهما للضوء – لعبت دورا كبيرا في تكوين صورهم الفنية، ويلحُّ المرقش – من ثم – على ذكر هذه النار فيرسم صورة رحيله تاركا المترل وموقد ناره أسفا:

تـــــركت بهـــا لـــيلا طـــويلا وموقـــد نـــار لـــم ترمـــه القـــوابس

أما حاتم الطائي فيعرِّض بالبخيل من خلال استعانته – على موقفه منه – بالنار، فيقول:

إذا مـــا البخيـــل الخـــب أخمـــد نـــاره أقـــول لمـــن يـــصلى بنـــاري أوقـــدوا

وليست النار عنده أداة لاستعراض كرمه والحط من أمر البخيل فقط، وإنما جعلها وسيلة مزدوجة: للدلالة على كرمه، ووسيلة للتدفئة:

أوقـــد فـــإن الليـــل ليـــل قـــرٌّ والـــريح – يـــا موقـــد – ريـــح صـــرٌّ

عـــسى يـــرى نـــارك مـــن يمـــرُّ إن جـــلبت ضـــيفا، فأنـــت حـــرٌّ

ولئن كان حاتم يود أن يصطلي ورفاقه، فإن المرقش الأصغر يستوحي الاصطلاء بالنار ليرسم صورة المرأة المنعمة المخدومة التي لا تضطر إلى إشعال نار الضيف بنفسها، لوجود من يقوم بذلك عنها، وها هي ذي لوحته الفنية تشرح الموقف:

لا تـــــصطلي النـــــار بالليـــــل ولا تـــــوقظ للـــــزاد، بلهـــــاء نـــــؤوم

ولم يترك الشاعر الجاهلي وسيلة لإظهار كرمه من خلال ذكر النار وضوئها إلاَّ جعلها في خدمة غرضه، حتى وإن كانت تلك الوسيلة لقاء خياليا بين زهير وسراة

الجن، وقد جذبهم ضوء ناره، فحلُّوا عليه ضيوفا:

أتـــــوا نـــــاري، فقلــــت: منــــون ؟ قــــالوا سـ ـــــراة الجـــــن، قلـــــت: عمـــــوا ظلامــــا

ومن مفردات الضوء التي استخدمت مع النار ، الفعل (أزهَرَ) و (لاح)، وهي مفردات تأتي مع النجوم والأجرام السماوية أيضًا، وكذلك (جلا) و (شعاع). فأبو عبيدة أيوب العنبري يأتي بالفعلين الأولين معا بقوله:

أرنـــــت بلحــــن بعــــد لحــــن وأوقــــدت حــــــواليَّ نيرانـــــا تلــــوح وتزهــــر

وعنترة يستخدم الفعل (جلا) عندما يشاهد نار حيٍّ عبلة:

هـــــذه نـــــار عبلــــة يــــا نـــديمي قــــد جلــــت ظلمــــة الظــــلام البهـــيم

ثم يستخدم (الشعاع) مقرونا باللهيب، وإن كان من باب المجاز:

وأكـــــر فــــيهم مـــــن لهيــــب شـــعاعها وأكــــــــون أول واقـــــــد يـــــصلاهــا

وقد يدلل على ضوء النار من خلال الإشارة إلى صوت لهيبها، وقد جاء ذلك عند جبيهاء الأشجعي:

كـــــأن أجـــــيج النـــــار أرْزام شــــخبها إذا امتاحهـــا فـــي محلـــب الحـــيِّ مـــائح

وعند ربيعة بن مقروم:

كلَّفتهــــــا فــــــرأت حقــــــا تكلّفـــــه وديقــــــة كــــأجيج النــــار صـــــيخودا [1]

وعند عنترة – مجازا – في معرض ذكره لنار الحرب:

وآخــــــذ ثـــــأر النــــدب ســــيِّد قومــــه وأضـــرمها فـــي الحـــرب نـــارا تـــؤجِّج

ولقد ورد اللهيب – وهو ضوء ونور – في لوحات شعرية عديدة، حقيقة ومجازًا، فعامر بن الطفيل يأتي بالمعنى الحقيقي للهب، ليصور به وقع لهيب المعركة وشدتها، يقول:

وكـــــان لهـــــم يـــــوم طـــــويل كمـــــا أجّجـــــت باللهــــب الــــضراما

ومرة أخرى يأتي به – فعلا واسما – مجازا، ويضيف الفعل (تسعر) ليؤكد، قوة هذا اللهيب المعنوي لنار الحرب:

يطيلــــــون للحــــــرب تكرارهــــــا إذا ألهبـــــــت لهبـــــــا تـــــــسعر

---

١) ديوان عنترة / ١٣، ٢٤، ٣٦، ٦٤، ٩٣، ٩٤، ١٠٢، ١٨٧، شرح ديوان الخنساء / ٣٩، ٤٦، ديوان طرفة / ٧٠، ٧٧، شعراء النصرانية، جـ / ٩٤/١، جـ / ٢٧٧/٢، ٢٨٥، ديوان عمرو بن معد يكرب / ٧٠، الأصمعيات / ١٩٢، ديوان قيس بن الخطيم / ٩١، ديوان عبيد / ٩٩، المفضليات / ١٢٢، ٤٦١، ديوان الأعشى ٨٦.

ويأتي الشاعر أحيانا (بالحريق بدلا من النار، ويقرنه باللهب كما جاء عند المهلهل بن ربيعة عن يوم خزاز:

وقـــــد علتهـــــم للّقـــــا هبـــوة ذات هيـــــاج كلهيـــــب الحريـــــق

وأعشى قيس (الكبير) يذكر (الإلهاب) في صورة إبداعية حينما يستعرض المجاهدة بين فرسه وحمار الوحش، فيقول:

إذا جاهدتــــه بالفـــضاء انبـــرى لهـــا بـــشـدّ كإلهـــاب الحريـــق المـــضرّم

بينما يستخدم بشر بن أبي خازم التعبير نفسه في تصوير الطعن:

نحبـــو الكتيبـــة حـــين نفتـــرش الفنـــا طعنـــا كإلهـــاب الحـــريق المـــضـرم

ويأتي أوس بن حجر بصورة غريبة، حين يصف انقضاض ثور وحشي:

يخفـــى، وأحيانـــا يثـــور كمـــا رفـــع المنـــير بكفّـــه لهبـــا

ويصف عبيد بن الأبرص رماحا، فيجعل له لهبا شاعلا:

فـــأوردوا ســـربا لـــه ذيـــلا كـــأنهن اللهـــب الـــشاعل

أما نار الحرب عند عنترة، فهي شديدة اللهب، ومن ثم شديدة الضوء:

خلقـــت للحـــرب أحميهـــا إذا بـــردت وأصطلـــي نارهـــا فـــي شـــدة اللهـــب

وقريب منه قوله:

باشـــرت موكبهـــا، وخـــضت غبارهـــا أطفـــأت جـــمر لهيبهـــا المتوقّـــد

وقد يجعل عبيد بن الأبرص لسنا القوانس لهبا، وجمعه بين السنا واللهب يوحي بكمية ضوء كبيرة، تطل من اللوحة الفنية:

شـــم كـــأن ســـنا القـــوانس فـــوقهم نـــار علـــى شـــرف البقـــاع تلهّـــب

ودائما، يأتي عنترة بصوره الغريبة، فيشد انتباهنا، ويوزع الضوء على لوحاته الفنية، فتحظى لوحة مجلس شراب بضوء مزدهر، وتتكلم اللوحة عن هذا فتقول:

مـــع فتيـــة تتعـــاطى الكـــأس مترعـــة مـــن خمـــرة كلهيـــب النـــار تزدهـــر

فأما إذا مدح، فإنه يسلط هذا الضوء على وجه ممدوحه، ليبدو:

بوجه مثل ظهر الترس، فيه لهيب النار يشعل في المآقي

حتى حبه، يساهم في إشعال هذا اللهيب، فيضفي على اللوحة الغزلية ضوءا إضافيا:

تلاقينا، فما أطفا التلاقي لهيبا، لا ولا برد الغليل

ولا شك في أن هذا اللهيب المجازي يزيد اشتعالا عند الفراق والوداع كما يقول، لهذا يضطر إلى رسمه بعد أن فشل في ستره:

وودّعني فأودعني لهيبا أستره، ويشعل في عظامي

وعندما يزداد اللهيب، يحاول أن يستعين عليه بنسيم الحجاز، ليطفئ ناره، ولولاه لأذاب اللهيب جسمه:

يا نسيم الحجاز. لولاك تطفأ نار قلبي، أذاب جسمي اللهيب

وعنترة مغرم بضوء اللهيب، فشوقه لهيب، ولقاؤه لهيب، ووداعه لهيب، ووجه ممدوحه ملتهب، والقبس الذي يشبه سيفه به ملتهب أيضًا:

تتابع لا يبتغى غيره بأبيض كالقبس الملتهب

هذا اللهيب الذي يراه لبيد ساطعا – مثله مثل الشمس والقمر والنجوم – يقول:

مشمولة غُلِثَت بنابت عرفج كدخان نار ساطع أسنامها (1)

والأسنام ارتفاع اللهب. وهكذا شغل اللهب مساحة كبيرة في صورهم، وحيث إنه من بين مفردات ضوء النار، فقد جعله الشاعر الجاهلي وعاء يصب فيه تجاربه الفنية بأبعادها النفسية والفلسفية والإِنسانية.

ويحاول الشاعر الجاهلي أن يتعامل مع كل مفردات الضوء التي تشير إلى النار كمصدر من المصادر الضوئية، فيستخدم (اشتعل) مرة و (استعر) أخرى، و (ذكا) ثالثة، وكذلك (شب، وقد، ضرم)، وقد يستخدم كل مفردة على حدة، وقد يستخدمها مع غيرها. وهكذا حتى يحدد ملامح الصورة التي تعكس الضوء مباشرا، أو مشارا إليه، سواء أكان ذلك عن طريق الحقيقة أو عن طريق المجاز.

وحين نستعرض ذلك، يقابلنا لبيد ليقول لنا:

---

١) ديوان الأعشى / ٥٩، ٥٦، ٦٢، ١٢٠، واقصة – زرود موضعان، شعراء النصرانية، جـ / ٣٩٥/٣، جـ / ١١٣/١، ١١٦، جـ / ٣٧٦/٣، ٤١٢، شرح ديوان الخنساء / ٣١، ٨٠، الشعر وأيام العرب / ٤٦٨، ٤٧٤، ديوان زهير / ٢٥، المفضليات / ٣٢٠، ٣٣٣، ٤٤٣، ٤٦٠، ٤٦٥، ٥٠٥، ٥٣٣، شرح المعلقات السبع / ٢١٧، جمع واختيار الحسين بن أحمد الزوزني، مكتبة الحياة، بيروت، شعراء السعودية المعاصرون، أحمد كمال زكي / ٢٥٠، ٢٧١، ط. أولى، الرياض ١٩٨٣م، ديوان عنترة / ٣٦، ٥٠، ٥٤، ٦٧، ٦٩، ٨٣، ٩٥، ١٢٧، ١٣٩، ١٩٥، ١٩٧، ديوان عامر / ٦٨، ١١٣، جمهرة أشعار العرب / ١٨٤، علي البطل ١٢٧، ديوان عبيد / ٣٣، ١٢٥، ديوان لبيد / ١٧٠ ديوان عمرو بن معد يكرب / ١١٣.

فتنازعـــــا ســـــبطا يطـــــير ظلالـــــه كـــــدخان مـــــشعلة يـــــشبُّ ضـــــرامها

ويطلع علينا أوس بن حجر بصورة أخرى، يشبه فيها كتيبة يلمع حديدها بحريق النار:

قـــــروهم شـــــهباء ملمومـــــة مثـــــل حريـــــق النـــــار أو أضـــــرما

وعنترة يساهم فيستخدم المادة نفسها في أكثر من لوحة فنية:

فـــــإن النـــــار تـــــضـرم فـــــي جمـــــاد إذا مـــــا الـــــصخر كـــــرَّ علـــــى الزنـــــاد

ويقول:

بـــــأيديهم مهنَّـــــدة وســـــمر كـــــأنَّ ظباتهـــــا شـــــعل الـــــضرام

فجـــــاءوا عارضـــــا بـــــردا، وجئنـــــا حريقـــــا فـــــي غريـــــف ذي ضـــــرام

والخنساء تستعرض إرادة أخيها ومقدرته على التصرف كيفما يشاء:

ويـــــنهض للعليـــــا إذا الحـــــرب شـــــمرت فيطفئهـــــا قهـــــرا، وإن شـــــاء أضـــــرما

وأما المهلهل فيجعل الفعل (أضرم) متعلقا بالقبائل، وإن كان يشير إلى نار الحرب يوم الذنائب:

إن القبائـــــل أضـــــرمت مـــــن جمعنـــــا يـــــوم الـــــذنائب حـــــرّ مـــــوت أحمـــــس

ويستخدم سلامة بن جندل صيغة المبالغة، فيقول:

لمـــــا رأوا أنهـــــا نـــــار يـــــضرّمها مـــــن آل ســـــعد بنـــــو البـــــيض المناجيـــــب

ولَّـــــى أبـــــو كـــــرب منـــــا بمهجتـــــه وصاحبـــــاه علـــــى قـــــود ســـــراحيب

ويجعل عبيد بن الأبرص الضرام مضاعفا:

ونـــــسير للحـــــرب العـــــوان إذا بـــــدت حـــــتى نلـــــف ضرامهـــــا بـــــضـرام

ويحدد الخصفي من محارب بعض الملامح الاجتماعية من حيث شروط أو صفات السيادة في مجتمع قومه ومن هذه الصفات أن يكون ذا هيبة، له إرادة إضرام النار، أو أنه قد يحسب له ألف حساب إذا ما أراد أحد إضرام نار الحرب، وفي بعض هذا المعنى يقول:

وكـــــم فـــــيهم مـــــن ســـــيِّد ذي مهابـــــة يهـــــاب إذا مـــــا رائـــــد الحـــــرب أضـــــرما

ويأتي المهلهل بصورة أغرب فيجعل كأس الموت مثل النار المشبوبة، مكثفا من مفردات الضوء (نار، شب، وقود، ضرام) فيقول:

وســـــقيت تـــــيم الــــــلات كأســــــا مـــــــرة   كالنـــــــــار شـــــــــبَّ وقودهـــــــا بـــــــضرام

وينقل دريد بن الصمة المادة إلى صورة مجازية أكثر غرابة، إذ جعل الفتنة تشتعل، ويرسمها في هذه اللوحة:

حـــــــــرّق قـــــــيس علــــــــــيَّ الـــــــبلاد   حتـــــــــى إذا اضـــــــــطرمت أجـــــــــذما

أما الفعل (شبَّ) فقد ورد كثيرًا في صور حقيقية ومجازية، وأكثر ما جاء مع الحرب، ومنها ما أبدعه عوف بن عطية:

إذا مـــــــا اجتبينـــــــا جبَـــــــى فهـــــــل   شـــــــببنا لحـــــــرب بعليـــــــاء نـــــــارا

وعامر بن الطفيل يشبها، فإن لم يفلح أعاد الكرة:

وأنـــــــا ابـــــــن حـــــــرب لا أزال أشـــــــبّها   وأوقدهـــــــا إذا لـــــــم توقـــــــد

والمثقب العبدي:

رفعـــــت لـــــه بـــــالكفِّ نـــــارا تـــــشبّها   شـــــامية نكبـــــاء أو عاصـــــف صـــــبا

وعنترة يصور كتيبة حرب:

خرســـــــاء ظـــــــاهرة الأداة كأنهـــــــا   نـــــــار يـــــــشبُّ وقودهـــــــا بلظاهـــــــا

ويستخدم (شبَّ) في تصوير نار الحرب من خلال الإشارة إلى نار العداوة:

ولكـــــــن ولـــــــد ســـــــودة أرثوهـــــــا   وشـــــــبُّوا نارهـــــــا لمـــــــن اصـــــــطلاها

ثم يستخدم الفعل – مجازا أيضًا – في صورة تدل على عداوة شديدة تأكل صدورهم:

يـــــا قـــــيس إن صـــــدورنا وقـــــدت بهـــــا   نـــــار بأضلعنـــــا تـــــشـبُّ وقودهـــــا

وتأتي نار العداوة عند غيره:

لئـــــن شـــــبَّ نيـــــران العـــــداوة بيننـــــا   ليـــــرتحلن منِّـــــي علـــــى ظهـــــر شـــــيهم

وأما الخنساء فتخاطب هندا مبيِّنة لها طبيعة الرزِّية التي ابتليت بها:

فـــــــذلك يــــا هنــــد الرزيَّـــــة، فـــــاعلمي ونيـــــران حــــرب حـــــين شـــــبَّ وقودهـــــا

وتأتي المادة بصيغة الاسم (شبوب) مقرونا بالفعل (أوقد) المبني للمعلوم أحيانا وللمجهول أحيانا أخرى، وأحيانا الاسم (موقد). وحين يحارب عبيد بن الأبرص الظلم، يأتي بالاسم (شبوب) وبعض المفردات الضوئية فيقول:

وإنــــي لأطفــــئ الحـــــرب بعــــد شـــــبوبها وقــــد أوقـــــدت للغـــيِّ فـــي كـــل موقـــد

فأوقدتهـــــا للظـــــالم المــــصطلي بهـــــا لـــــذا لـــــم يَزُعـــــه رأيــــه عـــــن تـــردد

ويلاحظ اقتران (شب) بالوقود في أغلب الأبيات التي ترد فيها، وقد يأتي (الوقود) منفردا كما في صورة كليب وائل بن ربيعة:

نسعر الحرب بالذي يحلف الناس به قومكم ونذكي الوقودا

وقد يستخدم الأعشى صيغة إيقاد مجازًا، لدلالة على العين والرقيب:

تـــــــــسديتها عــــــــادني ظلمــــــــة وغفلــــــــــة عــــــــين وإيقادهـــــــــا

وقد يستخدم عنترة الفعل والمصدر بقوله عن نار الحرب:

وخــــضت بمهجتـــــي بحــــــر المنايــــــا ونـــــــار الحـــــــرب تتقـــــــد اتقـــــادا

ومجازا أيضًا، يشتعل حَرُّ الموت:

لقـــــد صــــــبحناهم بـــــــالبيض صـــــافية عنـــــد اللقـــــاء وحـــــر المـــــوت يتَّقـــــد

والعيون أيضًا تتقد، فتلتهب غضبا عند المرار بن المنقذ:

حنـــــق قـــــد وقـــــدت عينـــــاه لـــــي مثـــــل مــــا وقَّـــــد عينيـــــه النمــــــر

والمبني للمجهول من (أوقد) يأتي أحيانا عند عنترة:

جـــــزى اللَّــــــه الأغـــــرّ جـــــزاء صــــدق إذا مـــــــا أوقـــــــدت نـــــار الحـــــروب

وقد يأتي مجازا متضمنا الحرب بأسلوب غير مباشر:

ولمـــــــا أوقـــــــدوا نـــــــار المنايـــــا بـــــــأطراف المثقفـــــــة العـــــــوالي

أما علقمة فيستخدم الاسم (وَقْد)، ويشير إلى وقع السيف الشبيه بشرر النار:

دافـــــع قـــــومي فـــــي الكتيبـــــة إذ طـــــار لأطـــــراف الظبـــــات وَقْـــــد

ويؤكد زهير على أن الوَقْد يولِّد الضوء، وذلك حين يقرنه بكلمة (شرر)، والشرر أشبه بضوء الشهاب من حيث تقطعه وسرعة اختفائه وحركته، يقول مادحا:

وتوقد ناركم شررا ويرفع   لكم في كل مجمعة لواء

وقد جاءت النار مقرونة بالشرر مجازا في وصف عنترة لحبه:

يا عبل، نار الغرام في كبدي   ترمي فؤادي بأسهم الشرر

وعند ليلى الأخيلية:

ولم يدع يوما للحفاظ، وللعدى   وللحرب يرمي نارها بالشرائر

وعند الخنساء

يا لوعة بانت تباريحها   تقدح في قلبي شجا كالشرار

ومع الخمر عند امرئ القيس:

برهيش من كنانته   كتلظي الجمر في شرره

وللطعن شرر عند عنترة أيضًا مثل شرر النار الملتهب:

والخيل تشهد أنني أكفكفها   والطعن مثل شرار النار يلتهب

وأما امرؤ القيس، فيستخدم الفعل (أوقد) المستقبلي مع الجمع (نيران):

سأوقد حتى يعلم الناس غدركم   بمشهورة فوق العلاء بنيران

ويأتي الفعل أحيانا مبنيا للمجهول، والأعشى من خلاله يستعرض صبره على الحرب:

وإن حربهم أوقدت بينهم   فحَرّت لهم بعد إبرادها

وجدت صبورا على رزئها   وحرّ الحروب وتردادها

وعند عبيد بن الأبرص، جاءت المادة بصيغة اسم الفاعل لجمع المذكر:

فاتبعنا ذات أولانا الأولى الموقدي الحرب وموفي الجبال

أو بصيغة اسم المفعول، كما هي عند امرئ القيس مادحا:

وبني القباب ملء الجفان والنار والحطب الموقَد

وبصورة دائمة يتدخل حب عنترة ويستحوذ على المزيد من مفردات الضوء، وهكذا يرسم قوة شوقه:

إذا كـــان دمعـــي شـــاهدي كيـــف أجحـــد ونـــــار اشـــــتياقي فـــــي الحـــشا تتوقـــد

ثم يأتي بصورة غريبة جديدة رسمها على الشكل التالي:

تقـــــدّ الـــــسلوقيّ المـــــضاعف نـــــسجه وتوقـــــد بالـــــصفَّاح نـــــار الحباحـــــب

ولعل الأغرب ما يرسمه أمية بن أبي الصلت، ذلك المتأله الذي يوحي كلامه بأنه كان على علم ببعض المعارف السماوية – إن صح أن الشعر له – وكأنه أحد المتصوفة، ويتعرض هنا لذكر نور اللَّه سبحانه وتعالى بقوله:

عليـــه حجـــاب النـــور، والنـــور حولـــه وأنهـــار نـــور حولـــه تتوقَّـــد [1]

وكأن نهر النور أصبح نارا تتوقد كأي نار استعرضنا صورها فيما استعرضنا من لوحات. وهكذا نصل إلى (سعر) ومشتقاته، وهو يتضمن معنى الضوء أو النور كما أشرنا. وهو مثل (شبّ) يأتي غالبا في سياق الكلام عن الحرب، كما يأتي بصيغ مختلفة، منها (يستعر، أسعر، استسعر، يسعّر، مسعر، سعر). ومن الأمثلة التي أتت فيها هذه الاستخدامات ما قاله لبيد – مجازا – في هم يشتعل في قلبه، فيكابد منه بشدة وإن كان على سبيل النصيحة:

ولا تبيتـــنَّ ذا هـــمٍّ تكـــابده كأنمـــا النـــار فـــي الأحـــشاء تـــستعر

وتأتي مقرونة بنار الحرب أيضًا كما في قول قيس بن الخطيم:

إن بني الأوس حين تستعر الحرب كالنار تأكل الحطبا

ولا شك في أن الأبيات هنا تتضمن معنى اللهب مصدر الضوء للنار. وقد جاء الفعل أيضًا مع الرمضاء، وهنا يشير إلى شدة الحرِّ وليس إلى النار، وإن كانت جاءت في المثل مقرونة بالنار " كالمستجير من الرمضاء بالنار "، ومن هنا، فقد تكون بعيدة عن كونها ذات لهيب ظاهر يسبب الضوء الذي نريده والمثال هو ما قاله عنترة:

أطـــوي فيـــافي الفـــلا، والليـــل معتكـــر وأقطـــع البيـــد والرمـــضاء تـــستعر

وعند المهلهل (استعر):

---

1) ديوان لبيد / ١٧٠، ديوان أوس / ١١٣، ديوان عنترة / ٢٢، ٤١، ١٠١، ١٠٧، ١٥٢، ١٥٦، ١٦٥، ١٦٩، ١٧٤، ١٩٠، شرح ديـوان الخنـساء / ٢٢، ٤٠، ٨١، ١٠٦، الشعر وأيام العرب / ٤٧٢، شعراء النصرانية، جـ / ٤١/١، ٤٢، جـ / ٧٤/٢، ١٥٢، ٢٢٧، ٣٧٧، جـ / ٧٩١/٥، ٧١٤، ٨٤٣، جـ / ٤٤٠/٤، ٥٦٦، جـ / ٣١/١، جـ / ٤١٢/٣، ٢٧٧، ديوان عبيد بن الأبرص / ٦٧، ١٢٢، ١٣٢، ديوان الأعشى / ٥٨، ٦٦، أشعار الشعراء / ١٦٧، المفضليات / ٤٣٧، ٦٢٨، ١٥٢.

واستـــــــسعروا مـــــــن حربنـــــا مأتمـــــا أثـــــــابهم نـــــــيران حـــــــرب عقـــــوق

وبصيغة المضارع المبني للمجهول، حين يجعل جساس بن مرة نار الحرب كنيران عيد الفصح النصراني ويجعل لها وهجا، والوهج ضوء ونور، يقول:

تـــــــسعَّر نارهـــــا وهجًـــــا وجــــاءت إذا خمـــــــــدت كنيـــــــران الفـــــــصاح

وله أيضًا بصيغة الماضي المعلوم لجمع المذكر مقرونا بصيغة الجمع (نيران):

وأســـــــــعروا للحـــــــــرب نيرانهــــــا للظلــــــم فينــــــا باديــــــا والفــــــسوق

كما جاءت المادة بصيغة اسم الفاعل مقرونة بالحرب أيضًا، ومشيرة إلى ملامح السيادة:

لا تنفـــــري يـــــا نـــــاق منـــــه، فإنـــــه ســـــــــباء خمـــــــر مـــــــسعر لحـــــــروب

وأما السعر فكان ورودها نادرا، ويستخدمها امرؤ القيس في لوحته الفنية:

وسالفة كسحوق اللبان أضرم فيها الغويّ السُّعُر

فإذا انتقلنا إلى مادة (ش ع ل) المتضمنة الإِشارة إلى الضوء، فإننا نجدها قد استخدمت بمعناها الحقيقي في قول شداد بن عارض الخشمي، يذكر اللات:

إنّ التـــــــي حـــــــرّقت بالنـــــــار فاشـــــتعلت ولـــــم تقاتـــــل لـــــدى أحجارهــــا هـــــدر [1]

ولا يعني قوله هذا أنه لا يحمل الروح الجاهلية، بل كان – فقط – يشير إلى حادثة وموقفه منها، وكأنه يقنع نفسه وغيره بعبث التمسك بعبادة عاجز لا يرد عن نفسه عائدة. وأما عنترة فقد استخدمها مجازا:

يــــا ســـــباع الفــــلا إذا اشـــــتعل الحـــــر ب اتبعينـــــــي مـــــــن القفــــــار الخـــــوالي

وقيس بن الخطيم:

وكنـــــت امـــــرأ لا أبعـــــث الحـــــرب ظالمـــــا فلمـــــا أبـــــوا أشـــــعلتها كـــــل جانـــــب

وبصيغة المضارع عند عنترة أيضًا:

أُشـــــــــعل النـــــــــــار ببأســـــــــي وأطاهـــــــــــــــا بجنـــــــــــــــاني

ومقرونة بالمصدر:

١) ديوان لبيد / ٢٣٣، ديوان عنترة / ١٢٧، ديوان قيس بن الخطيم / ١٧٦، شعراء النصرانية، جـ / ١٧٤/٢ جـ / ٢٤٧/٣، ٢٥٠، جـ / ٤٤/١، شعراء السعودية / ٢٦٢، الشعر وأيام العرب / ١٢٦.

ومـــــــــا ردَّ الأعنــــــــة غــــــير عبــــــد   ونــــــــار الحــــــرب تــــــشتعل اشــــــتعالا

وعند الخنساء بصيغة اسم الفاعل مجازا أيضًا:

أرقـــــت ونـــــام عــــن ســـــهري صـــــحابي   كـــــــأنَّ النـــــــار مــــشـــعلة ثيـــــابي

ويصف الأعشى طعنة، مقرونة بالضوء صراحة:

بمـــــشعلة يغــــشى الفــــــراش رشاشــــــها   يبيـــــت لهـــا ضـــوء مـــن النـــار جـــاحم

وبصيغة اسم المفعول عند المهلهل في معرض حديثه عن الحرب:

قـــد كـــان يـــصبحها شـــعواء مـــشعَلة   تحـــت العجاجـــة معقـــودا نواصـــيها

ويشبه سنان بن أبي حارثة المرِّي كتيبة الحرب بنار مشعلة:

فقـــد صـــبحت ســـوام الحـــي مـــشعلة   رهـــوا تطـــالع مـــن غـــور وإنجـــاد

أما (شعلة) فقد قرنها عنترة بالنار فقال متباهيا بقوته:

وأزيـــدها مـــن نـــار حربـــي شـــعلة   وأثيرهـــا حـــتى تـــدور رحاهـــا

ويستخدم عنترة – في لوحته – " المشعل " مع ضوئه في سياق حديثه عن (الغول)، ذلك الوهم الذي لوَّن بعض لوحاتهم الفنية قديما:

والغــــول بيـــن يـــديَّ يخـــفى تـــارة   ويعـــود يظهـــر مثـــل ضـــوء المـــشعل [1]

وللنار (سنا) كما هو للبرق عند بعض الشعراء، وإن كانت الشواهد على ذلك قليلة، ونذكر منها قول النابغة الذبياني واصفا وجه (نعم) حبيبته:

ألمحـــــه مـــن ســـنا بـــرق رأى بـــصري   أم وجـــه نعـــم بـــدا لـــي، أم ســـنا نـــار

بـــل وجـــه نعـــم بـــدا، والليـــل معتكـــر   فـــلاح مـــن بيـــن أثـــواب وأســـتار

ومجازا عند عبيد بن الأبرص:

وإذا الخيـــل شـــمَّرت فـــي ســـنا الحـــر   ب وصـــار الغبـــار فـــوق الـــذؤاب

ومن المفردات الضوئية التي وردت نادرا (سطع) وقد استخدم الحارث بن عبَّاد صيغة اسم الفاعل مجازا بقوله:

ثـــم التقينـــا ونـــار الحـــرب ســـاطعة   وســـمهري العـــوالي بيننـــا مَـــصدْ

---

١) ديوان عنترة / ٦٧، ٨٥، ١٤٥، ١٥٦، ١٦٨، ١٧١، شرح ديوان الخنساء / ٤، شعراء النصرانية جـ / ١٦٧/٢، ديوان قيس بن الخطيم / ٨١، ديوان الأعشى / ١٧٩، المفضليات / ٦٨٧.

وكذلك (النور) عند حاتم الطائي، ورد مجازا:

شـــــــهدت وعوّانـــــا – أميمــــــة – أننـــــا بنـــــو الحـــــرب نــــصلاها إذا اشــــتد نورهـــــا

وأما الفعل (تنور) المشتق من (النار) فقد كان أكثر استخداما، في مجال الغزل عادة، وفي غيره أحيانا، وها هو ذا امرؤ القيس مشيرا إلى نار الحبيبة:

تنوّرتهـــــا مـــــــن أذرعــــــات، وأهلهـــــا بيثــــــرب، أدنــــى دارهــــا نظــــر عــــال

والحارث بن حلزة أيضًا:

فتنــــــــورت نارهـــــــا مـــــــن بعيــــــد بخـــــــزاز هيهـــــات منــــــك الــــــصلاء

ويشارك المجاز في استخدامها عن ورقة بن نوفل اسما:

رشــــدت وأنعمـــــت ابــــن عمـــــرو، وإنمـــــا تجـــــنبت تنــــورا مــــــن النــــــار حاميــــا

ويقصد هنا نار العذاب، إذ كان ورقة متألّها، عنده علم الكتاب متحنفا على دين إبراهيم ومن هنا جاء قوله السالف.

وقد تأتي اسم فاعل مقرونا بالضياء عند لبيد:

وبــــــالفورة الحــــــراب ذو الفـــــضل عــــــامر فنعــــــم ضيــــــاء الطـــــــارق المتنــــــوّر

وما دام الشعر الجاهلي عالما جماليا يوجه الفكرة، ويحدد ملامح الصورة، فإن عامل الانفعال في هذا العالم الجمالي يوجه شكل الصورة كما يوجِّه أدواتها وألوانها، من خلال استخدام ألفاظ دون غيرها لتخرج في النهاية لوحة الشاعر الفنية التي نريدها.

ومن الألفاظ التي استخدمها الشاعر الجاهلي، والتي تفسح المجال لتسرب الضوء إلى لوحته، كلمة (أوار)، والأوار – لغة – هو اللهب، وحرُّ الشمس والنار، والوهج.

ويتناول علقمة بن عبدة هذه المفردة ليلقي بعض الضوء والنور على ألوان لوحته في وصف يوم ذي سموم، فتبدو ملامحها وضيئة واضحة:

وقـــــد علــــــوت قتـــــود الرحـــــل يــــــسفعني يــــــوم تجــــــيء بــــــه الجــــوزاء مــــسموم
حــــــــام كــــــــأن أوار النـــــــــار شــــــاملة دون الثيـــــــــاب ورأس المـــــــرء معمــــــوم

ويشير المنخل اليشكري إلى وهج النار، حين يصف الفوارس:

وفـــــــوارس كــــــــأوار حــــــــرٍّ   النــــــــار أجـــــــلاس الــــــــذكور

ويستخدمها دريد بن الصمة مجازا بصيغة أخرى:

يــــا بنــــي الحـــــارث أنـــــتم معـــــشر   زنـــــدكم وار وفــــي الحــــرب بهــــم

أما الأعشى فيفضل الفعل (أورى) في لوحته:

أي نـــــــار الحـــــــرب لا أوقـــــدها   حطبـــــا جـــــزلا، فـــــأورى وقـــــدح

ومثله قوله:

ولـــــو رمـــــت فــــي ظلمـــــة فادحـــــة   حـــــصاة بنبـــــع لأوريـــــت نـــــارا [1]

والبيتان يضمَّان مفردات عديدة تتضمن معنى اللهيب والوهج، ومن ثم الضوء. وفي أبيات وصور أخرى يشار إلى النار ووهجها من خلال أفعال مثل (ذكا) وقد استخدمه عدي بن زيد مجازا بقوله:

مـــــاذا ترجّـــــون إن أودى ربـــــيعكم   بعـــد الإلـــه، ومـــن أذكـــى لكـــم نـــارا

ومثله قيس بن الخطيم:

وقـــــد علمـــــوا أن متـــــى ننبعـــــث   علــــى مثلهــــا تـــــذك نيرانهــــا

أو تذكر من خلال تحديد نوعها، كأن تكون (المهولة) التي يحلفون بها إذا تفاقم الأمر بينهم، وأرادوا التصديق على شيء أو توكيد أمر، وأوس بن حجر يرسم أول صورة لها هنا فيقول:

إذا اســـتقبلته الـــشمس صـــدَّ بوجهـــه   كمـــا صـــدَّ عـــن نـــار المهـــوّل حـــالف

وهي نار عظيمة كانوا يجلُّونها، ويقتربون منها بحيث تكاد تحمشهم بلهبها، وكانوا يخشونها خشية شديدة اعتقادا منهم بفاعليتها وسطوتها.

وقد تذكر مقرونة باللظى، وهو اللهب الخالص لا دخان فيه، وقد جاءت عند عنترة مجازا حين سمَّى نار الحرب (نار الكريهة)، وقد يوحي هذا الاسم بكراهتهم للحروب رغم شجاعتهم وبأسهم، ولعلها كانت تفرض عليهم أحيانا لوجود شواهد أخرى تؤكد ذلك، يقول عنترة:

---

١) ديوان النابغة / ٣٥، شعراء النصرانية، جـ / ٢/٢٧٧، جـ / ٣/٣٩٦، ٧٧٤، جـ / ١/١٢٢، جـ / ٣/٤٢٢، ديوان عبيد / ٤٣، ديوان امرئ القيس / ٦٧، الوثنية في الأدب الجاهلي، عبد الغني زيتوني / ١٨٣، دمشق، ١٩٨٧م، ديوان لبيد / ٦٨، أشعار الشعراء / ١٥٧، ديوان الأعشى / ٤٠، المفضليات / ٣٤٢.

ودنـــــت كبـــــاش مــــن كبـــــاش تــــصطلي ... نــــــار الكريهـــــــة أو تخـــــوض لظاهـــــا

أو تقترن (بالقدح)، وهو من قدح النار من الزند أخرجها منه، وخروجها يعني ظهور لهبها، ولعل عنترة أيضًا يوحي بهذا المعنى:

ورميـــــت مهــــري فـــي العجـــاج مخاضـــه ... والنـــــار تقــــدح مــــن شـــفار الأنـــصل

وقد يشار إلى لهبها ضمنيا من خلال قرينة ما، كما هي في قول عمرو بن معدي كرب:

لقونـــــا فــضمـــــوا جانبينـــــا بــصــــادق ... مــن الطعــن مثــل النـــار فـــي الحطـــب اليـــبس

ومعلوم أن لهيب النار يكون شديدا حينما يكون في الحطب الجاف، ومن ثم يكون انتشار ضوئه أشد وأسرع.

ولقد أكثر عنترة من استخدام النار في تكوين صوره الفنية، وأكثر ما جاءت مجازا، وغالبا ما يطفئ لهيبها بنسيم آت من ديار الحبيبة أو بلقائها، أو ربما يقوم بهذا الإطفاء برد هواها كما في قوله يصف شوقه الملتهب ويخاطب ريح الحجاز:

هبّـــي عــــسى وجـــدي يخـــفُّ، وتنطفـــي ... نــــــيران أشـــــواقي بــــبرد هـــــواك

وبتعبيرات أخرى يذكر الحريق بدلا من النار، ولكنه – مع ذلك – يوحي بوجود لهيب وضوء، وأكثر ما استخدم مجازا، ومنه تعبير عمرو بن معد يكرب يصف طعنا شديدا:

يطعـــــــــن كـــــــالحريق إذا التقينـــــــا ... وضـــــــرب المـــــــشرفية فـــــي الغطـــــاط

وقريب منه ما قاله دريد في تشبيه جري الفرس بالنار ولهبها:

لهـــــا حـــــضر، كيـــف الحريـــق، وعقبهـــا ... كجـــمّ الحـــسيف بعـــد معمعـــة الـــورد [1]

تلكم هي النار، المصدر الأرضي (الصناعي) للضوء، وقد حظيت بمفردات النور التي تشترك فيها مع غيرها من مصادر الضوء السماوية (الطبيعية)، ولعل ما يمكن أن يلحق بها ما جاء من شعر في المصابيح والسرج، وقد كثر استخدامها مجازا، بل لعل استخدامها المجازى طغى على كل استخدام آخر كما سنرى.

١) شعراء النصرانية، جـ٤/٤٧٣، ديوان قيس بن الخطيم / ٧٢، ديوان أوس / ٦٩، ديوان عنترة / ٦٠، ٦٦، ١١٢، ديوان عمرو بن معد يكرب / ١٢٨، ١٣٧، والمشرفية سيوف تنسب إلى قرى في اليمن، والغطاط أول الصبح أو بقية من سواد الليل، ديوان دريد / ٥٧، حضر – ارتفاع الفرس في عدوه، عقب – جري متتال، الحم – ما اجتمع من ماء البئر معمعة – شدة الحر.

ولقد لعب التشبيه دورا كبيرا في تكوين صور الضوء المختلفة، فإذا كان الكلام عن فتية يتمتعون بالحيوية والشباب فهم كالمصابيح، وإذا كان عن وجهاء القوم فهم كالمصابيح، وإذا كان الكلام عن الوضاءة، فالوجوه كالمصابيح، وهكذا يكون عنصر الإضاءة عن طريق المصباح وسيلة حية للتعبير عن مجموعة الأحاسيس التي تعتري الشاعر المبدع إزاء موقف إنساني ما، لتبرز وكأنها وثيقة للجمال ووجه للرؤية الفنية التي تحمل ملامح الوجود الحضاري في تلك الفترة.

والإحساس العميق بهذه القيمة الضوئية كان يستحضره الشاعر الجاهلي عندما يرد إنجاز صورة فنية وتجسيد ما يريد تجسيده، وهو بهذا أيضًا يعبِّر عن الحياة بفضائها الرحب، ولعله أيضًا – وكما نعتقد ونتصور – كان يشعر باتصال روحي جمالي إبداعي بينه وبين العالم الكوني، ويشعر بالمتعة ويحسُّ ببعده الإنساني وامتزاجه بهذا الشكل الجمالي للكون بما فيه من وضوح وغموض. ولعلَّ مصادر الضوء هذه أشعرته بأنه يستكشف بها المجهول من أغوار الحياة. ومن هنا رأى في الضوء معينا متعدد الأشكال والألوان يغمس فيها ريشته، فيشكل لوحاته وينسقها وفق إحساسه الداخلي العميق.

ومن الملاحظ أن ذكر المصباح أو السراج كان – أحيانا – مرتبطا بالملمح الديني، بالإضافة إلى الملامح الحياتية الأخرى، فها هو ذا عبدة بن الطيب يستحضر هذا الملمح عندما أراد التعبير عن مشهد انتشار الضوء في هيكل عبادة، ويروح يستعير ألوانه التعبيرية من السراج، ويرسم لوحته التالية:

فـــــي كعبــــــة شــــــادها بــــانٍ وزيّنهـــا   فيهـــا ذبــــال يــــضيء الليــــل مفتـــول

بينما يرسم الأعشى لوحته الضوئية داخل خيمة غمر الظلام حواشيها:

أضــــــــاء مظلتـــــــــه بالـــــــــسراج   والليـــــــــــل غــــــــــامر جــــــــدّادها

وقد يجيء ذكر السراج من خلال ذكر شمعته المنارة، يقول امرؤ القيس مصورا وجه الحبيبة، وملوّنا لوحته بهذا الضوء الموحي بتورّد هذا الوجه ووضاءته مع هدوء في الملامح:

يــــــضيء الظــــلام بالعــــشاء كأنــــه   منــــــارة ممــــــسي راهــــب متبتّـــــل

أما النبراس، فقد ورد ملوّنا بالملمح الديني، كما هو ملون بروح الفروسية، وبالملمحين معا أحيانا، فأوس بن حجر يصف سنان رمحه فيقول:

معـــــي مــــــارن لـــــــدن يخلّـــــي طريقـــــه   ســـــــنان كنبـــــــراس النهــــــاميّ منجــــــل

أما نبراس عبيد بن الأبرص فيكوِّن صورة أخرى:

فهو كنبراس النبيط أو الفرض بكفِّ اللاعب المسمر

ويتسلل المصباح ذو الملمح الديني إلى لوحة أوس بضوء شديد قوي هو ضوء مصباح الملك، الذي أوقده بمناسبة الاحتفال بعيد الفصح النصراني: ويتسلل المصباح ذو الملمح الديني إلى لوحة أوس بضوء شديد قوي هو ضوء مصباح الملك، الذي أوقده بمناسبة الاحتفال بعيد الفصح النصراني:

عليـــــــه كمـــــصبـــاح العزيـــــــز يـــــشبّه   لفـــــــصح، ويحـــــشوه الـــــذبال المُفــــــتّلا

ويستخدم امرؤ القيس الألوان الضوئية، بعد أن يمزج بين مصادرها الطبيعية والصناعية، ثم يضفي عليها مسحة دينية، لتبدو أكثر جلالا ومهابة وجمالا:

نظـــــــرت إليهـــــا والنجـــــوم كأنهـــــا   مــــــصابيح رهبـــــان تــــــشبّ لقفَّـــــــال

بينما هو في لوحة أخرى، يكتفي بالمصدر الصناعي للضوء، فيرسم وجه الحبيبة الشبيه بالمصباح وهي مسترخية:

يــــــضيء الفــــــراش وجههـــــا لــــــضجيعها   كمـــــصبــاح زيــــــت فـــــي قناديـــــل ذبَّـــال

وقريب من هذه اللوحة، ما رسمه عبيد بن الأبرص لوجه الحبيبة:

كـــــأنَّ ســــــنَّتها فـــــي كــــل داجيـــــة   حــــين الظـــلام بهـــيم، ضـــــوء مــــصباح

وأما أوس، فيجذبه ضوء طبيعي آخر هو ضوء البرق بين السحب، ثم يتناول ضوءا صناعيا ليخرج بلون جديد، فيقول:

يــــــا مــــن لبـــــرق أبيـــــت الليـــــل أرقبــــه   فـــــي عـــــارض كمـــــضيء الــــصبح لمــــــاح
كأنَّمـــــــا بيـــــــــن أعـــــلاه وأســـــــفله   ربـــــــط منــــــشَّرة أو ضـــــوء مــــــصباح

وهو شبيه بما رسمه لبيد بقوله:

أصـــــاح تـــــــرى بريقـــــا هـــــب وهنـــــا   كمـــــــصباح الـــــــشعيلة فـــــــي الـــــــذبال

ومما نلاحظه هنا أن أوسا حينما يرسم لوحة الضوء في البلاط الملكي يشعرنا

بالحركة والحياة الباذخة تلك الحياة التي توحي بجو رسمي ذي طابع متحفظ مهيب، بينما توحي الصور الأخرى بالبساطة والهدوء والاطمئنان، ولئن كان الأمر كذلك، فإنه بالنسبة لصورة الأعشى يوحي بشعور آخر، هو الحيوية المنتعشة بالشباب المنعّم، والحياة المترفة المرحة دون تحفظ، وها هو ذا يأخذ ريشته ويرسم:

فـــــي شـــــباب كمـــــصابيح الــــدجى ظـــــاهر النعمـــــة فـــــيهم، والفـــــرح

في حين أن صورة امرئ القيس توحي بالرزانة:

أقـــر حـــشا امـــرئ القـــيس بـــن حجـــر بنـــــو تميـــــم، مـــصابيح الـــــظلام

أما النابغة فيرى أن الغساسنة هم المصابيح:

لا يبعـــــد اللــــــه جيرانـــــا، تـــــركتهم مثـــــل المـــــصابيح تجلـــو ليلـــة الظلـــم

ويرسم طرفة لوحته من زاوية أخرى:

ومـــن عـــامر بيـــض، كـــأن وجوههـــا مـــصابيح لاحـــت فـــي دجـــى متحالـــك [1]

ذلكم هو ضوء المصباح والسراج، بين السماء والأرض، يلوح بملمحه الديني أحيانا، وبملمحه البشري العادي أحيانا أخرى، وهو بين هذا وذاك ساطع، يشارك الشمس والقمر والنجوم والكواكب والبرق الإنارة، مع اختلاف في الشدة وزوايا الانعكاس والانكسار والظلال والمساحة.

ولقد حفل الشعر الجاهلي أيضًا بصور لمتفرقات من الضوء وانعكاساته، يوحي به لمعان السيوف أو الثنايا وتلألؤ الدرر أو الحلي، وغيرها من مفردات. وقد كان للمجاز فيها المقام الأول، ولعل صور هذه المتفرقات تشير إلى سعة خيال العربي وتسخيره لرصد موجات الضوء عبر لوحات الحياة المختلفة، تلك اللوحات التي تنقل لنا نبضاته وولوعه الشديد بالضوء وكل ما يوحي به أو يشير إليه.

ويلعب السلاح – سيفا ورمحا وخوذة وسهاما – دورا مهما في تسرب الضوء إلى لوحات الشعراء الجمالية ولكثرة الأمثلة على ذلك، فإننا نختار بعضها، ومنها شعاع رمح ربيعة بن مقروم:

---

١) المفضليات / ٢٩١، ديوان الأعشى / ٤١، ٥٩، اللمس / ١٣، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٤م، والنهامي هو الراهب، ديوان عبيد بن الأبرص / ٥٠، ٧٣، ديوان امرئ القيس / ٦٧، ٨٣، ديوان أوس / ١٦، ٨٤، أشعار الشعراء / ٤٧، ٤٦، ديوان طرفة / ٧٢، ديوان النابغة / ١١٧، ديوان لبيد / ١٠٩.

وملمـــــوم جوانبهـــــا رداح　　　تزجَّـــى بالرمـــاح لهـــا شـــعاع

وبريق الحسام عند بشر بن أبي خازم:

فقلَّـــد الأمـــر بنـــو هـــاجر　　　مـــنهم رئيـــسا كالحـــسام البريـــق

وللسهم ضوء عند الأعشى:

فمـــرَّ يـــضيء الـــسهم تحـــت لبانـــه　　　وجـــال علـــى وحـــشية لـــم يعتّـــم

فجـــال وجالـــت ينجلـــي التـــرب عنهمـــا　　　لـــه رهـــج فـــي ســـاطع اللـــون أقـــتم

ووجه المرثي عند الخنساء يضيء كالسنان:

مثـــل الـــسنان تـــضيء الليـــل صـــورته　　　جـــلد المريـــرة حـــرٌّ وابـــن أحـــرار

ولوامع لبيد:

فبتلـــك إذ رقـــص اللوامـــع بالـــضحى　　　واجتـــاب أرديـــة الـــسراب إكامهـــا

وسمر القنا عند البراق بن روحان تلمع أيضًا:

أقـــول لنفـــسي مـــرَّة بعـــد مـــرَّة　　　وســـمر القنـــا فـــي الحـــيِّ لا شـــك تلمـــع

وتلمع سيوف عنترة:

والبـــيض تلمـــع والرمـــاح عواســـل　　　والقـــوم بيـــن مجـــدَّل ومقيَّـــد

فإن سلَّ ممدوحه سيفه، فإن الجو يشرق:

إن ســـلَّ صارمـــه ســـالت مـــضاربه　　　وأشـــرق الجـــو انـــشقت لـــه الحجـــب

بل يلوح كالهلال أحيانا:

وأســـمر كلمـــا رفعتـــه كفِّـــي　　　يلـــوح ســـنانه مثـــل الهـــلال

وأما سيوف عبيد بن الأبرص فمثل الوقد:

تدعـــو إذا حـــامي الكمـــاة لا كـــسلا　　　إذا الـــسيوف بأيـــدي القـــوم كالوقـــد

وعند الأعشى:

أتـــتهم مـــن البطحـــاء يبـــرق بيـــضها　　　وقـــد رفعـــت راياتهـــا، فاســـتقلَّت

والضوء أو انعكاسه يربط بين المرأة والحليِّ، وصور ذلك متنوعة، وكلها تدل على حسنها ووضاءتها وجمالها، فعند النابغة:

ترائـــــب يستـــــضيء الحلــــي فيهـــــا   كجـــــمر النـــــار بــــــذّر بــــــالظلام

وعند عنترة، يضيء سوار الحبيبة:

وتحـــــتي منهـــا ســـــاعد فيــــه دملـــج   يـــــضيء، وفـــوقي آخــــر فيـــه دملـــج

وعند قيس بن الخطيم:

حــــــوراء جيـــــداء يستـــــضاء بهـــــا   كأنهـــــا خـــــوط بانـــــة قـــــصف

وعنده أيضًا:

وجيـــد كجيـــد الـــرئم صـــاف يزينـــه   توقـــــد يـــــاقوت وفـــضل زبرجـــــد

وعند لبيد:

وتـــضيء فـــي وجـــه الظـــلام مـــضيئة   كجمانـــــة البحــــري ســــلّ نظامهـــــا

وعند حاتم:

ونحـــرا كـــفى نـــور الجبـــين يزينـــه   توقـــــد يـــــاقوت وشـــذر منظَّمـــــا
كجمـــر الغـــضا هبـــت بـــه بعـــد هجعـــة   مـــــن الليـــــل أرواح الـــصبا فتنـــسما
يـــضيء لنـــا البيـــت الظليـــل خـــصاصة   إذا هـــــي لـــــيلا حـــــاولت أن تبـــسَّما

ويوحي تبسُّمها دائما للشاعر بالضوء كما رأينا عند حاتم، ويشعر عنترة بمثل ذلك فيرسم:

بـــسمت فـــلاح ضـــياء لؤلـــؤ ثغرهـــا   فيـــــه لـــــداء العاشـــــقين دواء

بينما يرسمها الأعشى دون أن تساهم في شفائه، يقول:

وتـــضحك عـــن غـــرٍّ الثنايـــا كأنـــه   ذرى أقحـــــوان نبتـــــه لـــــم يفلّـــــل
تلألؤهـــــا مثـــــل اللجـــــين، كأنمـــــا   تـــــرى مقلتـــــيْ رئـــم ولـــو لـــم تكحـــل

وعند المخبل السعدي، يتسلل الملمح الديني:

كعقيلـــــة الـــــدرِّ اســـتـــضاء بهـــــا   محـــــرابُ عـــــرشِ عزيزِهـــا العجـــمُ

ومما يوحي بالضوء أيضًا، لمعان السراب، وقد نجده عند أوس في قوله:

وكســت لوامعــه جوانبهــا قصــصا وكــان لأكمهــا سـببا

والراية تلمع عند المهلل، وإن كان اللمعان هنا يعني الحركة والخفقان، ولعل الخفقان يوحي بمعنى التلألؤ الموحي بالضوء أيضًا، وهكذا يقول:

تلمــع لمــع الطــير راياتــه علــى أواذيّ لُــجٍّ بحــر عميــق

وبقي وجوه ممدوحي عنترة المشرقة إشراقا يطغى على ضوء السهى فيغيِّبه:

رفعــوا القبــاب علــى وجــوه أشــرقت فيهــا فغيّبــت الــسهى فــي الفرقــد

وأغرب من هذا، جعله اللاعج يتوهَّج:

أشــاقك مــن عبــل الخيــال المــبهج فقلبــك منــه لاعــج يتــوهج
وقــد ســرت يــا بنــت الكــرام مبــادرا وتحــتي مهــري مــن الإبــل أهــوج
بــأرض تــردّى المــاء مــن هــضباتها فــأصبح فيهــا نبتهــا يتــوهج

أما سويد بن أبي كاهل، فصورته أغرب، إذ يجعل شر العدوِّ يسطع:

صــاحب المِــئْرة لا يــسأمها يوقــد النــار إذا الــشرُّ ســطع [1]

وهكذا نصل – بعد جولتنا الطويلة بين الأضواء – إلى أن الشاعر الجاهلي كان مولعا ولعا شديدا بالضوء ومصادره، وهذا الولع جعله يراقب بدقة درجاته وتأثيراته وألوانه، وكان للأجرام السماوية النصيب الأوفر من اللوحات، ولعل الإِضاءة والإِشراق أهم الدرجات الضوئية التي استوحى منها صوره ولون بها لوحاته.

ولعل أهم ما وصل إليه البحث هو أن مصادر الضوء – على اختلافها، أرضية كانت أم سماوية، ذاتية الضوء أم عاكسة له – تشترك في كثير من مفردات النور المختلفة، ومنها: (أضاء، أنار، لاح، سطع، تلألأ، شعَّ، أزهَرَ، بدا، جلا، لمع، توقَّد، ثم سنا، ضوء، نور، شعاع، سطوع، اضطرام، ذكاء... إلخ). وقد لاحظنا أن هذه المفردات وردت – حقيقة ومجازا – في القرآن الكريم تحمل المعاني نفسها تقريبا، كما تبيَّن أن هذه المفردات ساهمت في تجسيد القيم الاجتماعية والحضارية والإِنسانية، وألقت ضوءاً على التقاء الرؤية الفنية للشاعر الجاهلي

---

١) المفضليات / ٢٠٥، ٣٧٤، جمهرة / ٢٠٨، شعراء النصرانية، جـ / ١٤٢/٢، جـ / ١١٨/١، جـ / ٣٧٦/٣، جـ / ٤٣٢/٣، ديوان لبيد / ١٧٢، ١٧٤، ديوان عنترة ٢١، ٣٥، ٣٧، ٨١، ٨٢، ٨٥، ١٦٩، ديوان عبيد / ٥٦، ديوان الأعشى / ٣٣، ١٤١، ديوان النابغة ٩٤، ديوان قيس بن الخطيم / ١٠٧، ١١٥، ديوان أوس / ٢، الشعر وأيام العرب / ٤٧٤، شرح ديوان الخنساء / ٣٤.

بالرؤية العلمية، والتي تشير إلى توافق بينهما وصل إليه الشاعر عن طريق الملاحظة الدقيقة لظاهرة الضوء ومصادرها وتنوعها، وانعكاساتها طبيعيا وجماليا.

كما أن استخدام الشاعر لمصادر الضوء في لوحاته كان ينطلق من عاطفة فرضت عليه مفردات بعينها، فهو عندما كان يصف مكانة ممدوح كانت صور الضوء تتضمن عاطفة رزينة وقورا، تعطي إيقاعا متئدا من خلال مفردات تحمل الانطباع بأن الهيبة والجلال يحيطان بالمكان، بينما يكون الانطباع نفسه ممزوجا بالألم الدفين والحسرة في حالة وصف مرثّي. وإذا كانت الصورة الفنية متعلقة بوصف شباب وضيء، تبدو العاطفة فرحة خفيفة الإيقاع تحمل الإعجاب، فإن كان ذلك ضمن وصف امرأة، فإنها تكون مزركشة بالانبهار. أما إذا كانت اللوحة الفنية تتعرض لضوء البرق، فإن العاطفة تحمل انطباعا بالإحساس بالوجل والقلق وسرعة الإيقاع والحركة الزئبقية، بينما توحي لوحات تصويره ضوء الشهاب بالسرعة الموحية بالمباغتة والوضوح المؤقت وعدم الدوام. أما اللوحات التي تصور ضوء النار التي توقد لضيف، فتشعر بالحياة والدفء المحاطين بسكون وغموض معا، بينما توحي بالضوضاء والجلبة والشدة والعنف حين تصور نار الحرب، كما توحي بالاضطراب والحركة السريعة غير الثابتة المتنقلة بصورة تغلب عليها الفوضى وعدم النظام، وترسم الوجوه عابسة مشدودة غاضبة الملامح. مما يشير إلى أن إحساس الشاعر بالضوء، كان إحساسا كبيرا ينطلق من موقفه هو ورؤيته وشعوره وإحساسه به، مما خلق حوارا متصلا – في هذا المجال – بينه وبين معاصريه، وبينه وبين تراثه وفكر قومه الحضاري، ومن ثم حوارا مع التراث الإنساني في بعض الجوانب الثابتة للظاهرة.

ولقد لعب المجاز دورا كبيرا في تكوين الصورة الضوئية، وبيَّن أن عشق العربي للضوء وألوانه ودرجاته وزواياه كبير، بحيث شكل معظم اللوحات الجمالية، ولعل البيئة المفتوحة التي يلعب فيها الضوء دوره الجوهري في الحل والترحال ساهمت في رسم هذه اللوحات، وبينت أن أهمية الضوء – عندهم – تتغلغل في زوايا حياتهم، في التوقيت ومعرفة الزمن، في الاهتداء إلى طرقهم، والاستفادة في

حياتهم اليومية، في فهم مواقفهم وتصويرها في المجالات الإنسانية المختلفة، ابتداء بالقيم الحضارية وانتهاء بالقيم العاطفية، والأخيرة جعلت من المرأة محورا تدور حوله جماليات الصورة الضوئية، وعناصر الإبداع الفني.

التوجيه الإِسلامي لتقنية التعليم

إعداد الدكتور

عبد الرحمن بن محمد بلعوص

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

كلية العلوم الاجتماعية بالرياض

قسم التربية

تمهيد

الحمد لله القائل: ﴿ وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [١] والصلاة والسلام على رسوله محمد القائل: « تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا، كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ [٢] » .

أما بعد:

فيعد التوجيه الإسلامي للعلوم بعامة ولكل مجال من مجالاتها بخاصة، من أهم الموضوعات التي تشغل بال التربويين والمفكرين الإسلاميين والمؤسسات والمراكز التعليمية الإسلامية في العالم في الوقت الحاضر [٣] وإذا كان للتوجيه الإسلامي للعلوم بعامة ولكل مجال من مجالاتها بخاصة هذا الاهتمام، فإن التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم من أبرز الموضوعات التي ينبغي أن تشغل ذهن الباحث المسلم في المجال التربوي للأسباب الآتية: –

١ – أهمية تقنية التعليم في مجال التربية والتعليم. فتقنية التعليم تعد إحدى مكونات المنهج بمفهومه الواسع، وهناك علاقة وثيقة بين تقنية التعليم وسائر عناصر المنهج [٤] كما أن تقنية التعليم قد قامت بالإسهام في تقديم كثير من الحلول الناجعة للتحديات والتطورات التي ظهرت في مجال التربية والتعليم. منها – على سبيل المثال لا الحصر – مشكلات المعوقين، ومحو الأمية، وتعليم الكبار، والتربية المستمرة، ونقص أعداد أعضاء الهيئة التعليمية، والأعداد المتزايدة من الطلاب الملتحقين بالتعليم، والتدريب والتنمية الاجتماعية [٥] .

وقد أثبتت الدراسات والبحوث التربوية والنفسية قيام تقنية التعليم بوظائف ومهمات مختلفة في العملية التعليمية، منها – على سبيل المثال لا الحصر – معالجة عيوب اللغة اللفظية في التدريس، وإثارة اهتمام الدارسين، وتوسيع مجالات

---

١) سورة الأنعام /١٥٣.

٢) مالك بن أنس. الموطأ (تعليق) عبد الباقي، محمد فؤاد. القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٠هـ / ١٩٥١ م، ص ٨٩٩.

٣) انظر، على سبيل المثال، الآتي:

أ – جنزرلي، رياض صالح، سلسلة بحوث نفسية وتربوية. الرياض، دار الهدى للنشر والتوزيع، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠ م، ص١٤.

ب – السمالوطي، نبيل. التوجيه الإسلامي لعلم الاجتماع وتقويم مناهجه الحالية في الجامعات في العالم الإسلامي في ضوء هذا التوجيه. بحث غير منشور، قدم إلى "مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم "، المحور الثاني، القاهرة، ١٤١٣هـ، ص ص ٣١، ٣٢.

جـ – إسماعيل، زكي محمد. إنجازات الجامعات الإسلامية في مجال توجيه العلوم إسلاميا. بحث غير منشور، قدم إلى "مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم"، المحور الأول، القاهرة، ١٤١٣هـ، ص ص ٤١٢ – ٤٣٦.

٤) اللقاني، أحمد حسين. الوسائل التعليمية والمنهج المدرسي. القاهرة، مؤسسة الخليج العربي، ١٩٨٤م، ص ٨.

٥) انظر، على سبيل المثال، الآتي:

أ – الطوبجي، حسين محمدي. "المفهوم المعاصر للتقنيات التربوية وعلاقته بتعليم الكبار ومحور الأمية". مجلة التربية المستمرة، تونس، ١٩٨٤م، العدد (٧)، ص ص ١١ – ١٦.

ب – وسائل الاتصال والتكنولوجيا في التعليم. الكويت، دار القلم، الطبعة العاشرة، ١٤٠٩هـ ١٩٨٨ م، ص ص ٤٨ – ٥٤.

جـ – زاهر، ضياء وإسكندر، كمال يوسف. التخطيط لمستقبل التكنولوجيا التعليمية. القاهرة، مؤسسة الخليج العربي، ١٩٨٤م، ص ص ١١ – ٢٠.

د – منصور، أحمد حامد. تكنولوجيا التعليم وتنمية القدرة على التفكير الابتكاري. الكويت، ذات السلاسل، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ص ص ٤٧ – ٥٤.

هـ – الكلوب، بشير عبد الرحيم. التكنولوجيا في عملية التعلم والتعليم. عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٨م، ص ص ٨٩، ٩٠.

خبرتهم، وجعل أثر التعليم باقيًا، وإبراز تسلسل الأفكار، ومراعاة الفروق الفردية بصورة أفضل، وإيصال الأفكار بجهد أقل ووقت أقصر، والتغلب على حدود الزمان والمكان (١) .

٢ – أهمية التوجيه الإسلامي للعلوم بعامة، ولتقنية التعليم بخاصة في حياة المسلم التعليمية. فالتوجيه الإسلامي للعلوم، إلى جانب كونه إحلال فكر بدل فكر، وتبديل في أنواع المعرفة، هو "إعادة بناء الإنسان، وإيجاد الإنسان... المؤمن الذي يحمل رسالة الخير للبشرية، وينزع عن المجتمع بذور الشر والإفساد عن طريق توجيه كل ما في الكون لصالح البشرية، وجعل كافة الأنظمة الإنسانية شكلاً من أشكال العبادة" (٢) وسيأتي مزيد من التفصيل لأهمية التوجيه الإسلامي للعلوم بعامة ولتقنية التعليم بخاصة في الفقرة الخاصة بذلك.

٣ – تأكيد المؤتمرات العالمية للتعليم الإسلامي (٣) وإلحاحها على "ضرورة توجيه العلوم توجيهًا إسلاميًا في كافة مراحل التعليم والمؤسسات التعليمية القائمة في العالم الإسلامي" (٤) .

٤ – وجود عقبات في طريق التوجيه الإسلامي للعلوم بعامة وتقنية التعليم بخاصة.

فـ "لا تزال الخطوات العملية لتوجيه العلوم توجيهًا إسلاميًا قاصرة، إما لعدم اكتمال الرؤية، أو عدم استيفاء الدراسات حول هذا الموضوع، أو لتقاعس كثير من المؤسسات التعليمية في البلاد الإسلامية... عن اتخاذ الإجراءات الإيجابية العملية... (التي) تحمل تصور الإسلام وفكره في كافة مجالات المعرفة. وهذا التقاعس، إما بدافع الإهمال، أو عدم الرغبة، أو وجود تيارات ومذاهب أخرى معادية للإسلام..." (٥) .

٥ – خبرة الباحث العلمية والعملية. فقد لحظ الباحث أن تقنية التعليم بحاجة إلى توجيهها توجيهًا إسلاميًا، سواء في تأليف الكتب، وإجراء الدراسات والبحوث المتخصصة في تقنية التعليم، أو إنتاج الوسائل التعليمية، واختيارها، واستخدامها، تدريسًا وتأليفًا في الكتب الدراسية المقررة.

لهذا كله، ولعدم توافر الدراسات الأصيلة – على حد علم الباحث – حول التوجيه

---

١) انظر، على سبيل المثال، الآتي:

أ – بدران، مصطفى وآخرون. الوسائل التعليمية. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة، ١٩٨٣م، ص ص ١٨ – ٢٤.

ب – حمادن، محمد زياد. وسائل وتكنولوجيا التعليم: مبادؤها وتطبيقاتها في التعليم والتدريس. عمان، دار التربية الحديثة، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ص ص ٢٨ – ٣٠.

جـ – الطوبجي، حسين حمدي. وسائل الاتصال والتكنولوجيا في التعليم. مرجع سابق، ص ص ٤٤ – ٤٨.

د – كاظم، أحمد خيري وجابر، عبد الحميد جابر. الوسائل التعليمية والمنهج. القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٠ م، ص ص ٥٤ – ٧٣.

هـ – سيد عبد الحليم فتح الباب وحفظ اللّه، إبراهيم ميخائيل. وسائل التعليم والإعلام. القاهرة، عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م، ص ص ٤١ – ٥٣.

و – البغدادي، محمد رضا والصفدي، أحمد عصام. تكنولوجيا التعليم والإعلام. الكويت، مكتبة الفلاح، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م، ص ص ٤٩ – ٥٥.

٢) جنزرلي رياض صالح. مرجع سابق. ص ٢٢.

٣) عقدت هذه المؤتمرات في كل من: مكة المكرمة ١٣٩٧هـ، والباكستان ١٤٠٠هـ، وبنجلاديش ١٤٠١هـ، وإندونيسيا ١٤٠٢هـ.

٤) جنزرلي، رياض صالح. مرجع سابق. ص ١٤.

٥) المرجع السابق. نفس الصفحة.

الإسلامي لتقنية التعليم – كما سيأتي – فإن الباحث عندما أسند إليه موضوع الدراسة (التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم) لمؤتمر "التوجيه الإسلامي للعلوم"، المنعقد بالقاهرة **١٤١٣ هـ** ، وجد له صدى في نفسه.

وسيتم دراسة هذا الموضوع على النحو الآتي: –

أولاً : مقدمة الدراسة (قضايا الدراسة وتساؤلاتها، وأهدافها، وأهميتها، وحدودها، ومنهجها، ومصطلحاتها، والدراسات السابقة ذات الصلة بها).

ثانيًا : الإطار النظري [١] (مفهوم التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم، ومجالاته، وأهميته، ومتطلباته).

ثالثًا : الدراسة النظرية [٢] واقع التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم في تأليف الكتب، وإجراء البحوث المتخصصة في تقنية التعليم، وإنتاج الوسائل التعليمية، واختيارها، واستخدامها، تدريسًا وتأليفًا في الكتب الدراسية المقررة).

رابعًا : نتائج الدراسة وتوصياتها.

وفيما يأتي هذه الجوانب بشيء من التفصيل:

قضايا الدراسة وتساؤلاتها:

هذه الدراسة تحاول أن تسهم في إلقاء الضوء – نظريًا وإجرائيًا – على التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم من حيث مفهومه، ومجالاته، وأهميته، ومتطلباته، وواقعه وبتحديد أدق فإن هذه الدراسة تعنى بالإجابة عن الأسئلة الآتية:

١ – مفهوم التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم ؟

٢ – ما أهم مجالات التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم ؟

٣ – ما أهمية التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم ؟

٤ – ما أهم متطلبات التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم ؟

٥ – ما واقع التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم في الجوانب الآتية:

أ – تأليف الكتب في مجال تقنية التعليم ؟

١) الإطار النظري: يعني الباحث به: الخلفية العلمية النظرية التي أعد الباحث الدراسة في ضوئها.

٢) الدراسة النظرية: يعني الباحث به مراجعة الوثائق المنشورة كتبا كانت أم غيرها، لاستنتاج الأدلة والبراهين التي تجيب على أسئلة البحث الخاصة بواقع التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم. (انظر العساف، صالح حمد. المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية، الرياض، شركة العبيكان للطباعة والنشر، ص ٥٥).

ب – إجراء البحوث والدراسات في مجال تقنية التعليم ؟

جـ – إنتاج الوسائل التعليمية ؟

د – اختيار الوسائل التعليمية ؟

هـ – استخدام الوسائل التعليمية في التدريس ؟

و – استخدام الوسائل التعليمية في تأليف الكتب الدراسية المقررة ؟

٦ – ما أهم التوصيات والمقترحات التي يمكن تقديمها للعمل على معالجة ما تسفر عنه الدراسة من نتائج ؟

أهداف الدراسة:

ومن هنا فإن الدراسة تهدف إلى الآتي:

١ – وضع إطار نظري للتوجيه الإسلامي لتقنية التعليم من حيث مفهومه، ومجالاته، وأهميته، ومتطلباته.

٢ – التعرف على واقع التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم تأليفًا وبحثًا في مجال تقنية التعليم، وإنتاجًا، واختيارًا، واستخدامًا (تدريسًا وتأليفاً) للوسائل التعليمية.

٣ – تقديم مقترحات وتوصيات للعمل على حل ما تتوصل إليه الدراسة من نتائج تحتاج إلى معالجة.

أهمية الدراسة:

١ – نظرًا لأهمية تقنية التعليم، وأهمية التوجيه الإسلامي للعلوم بعامة – كما سبق – وأهمية التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم – كما سيأتي – فإن أهمية هذه الدراسة تكمن في أنها تقدم جانبًا من الصورة النظرية والإجرائية لتوجيه تقنية التعليم توجيهًا إسلاميًا.

٢ – هذه الدراسة سوف تسهم في تلبية دعوات المؤتمرات العالمية للتعليم الإسلامي – كما سبق – إلى توجيه العلوم إسلاميًا؛ إذ أنها تضع الإطار النظري، والخطوات الإجرائية لكيفية توجيه أحد مجالات العلوم، وهو مجال تقنية التعليم.

٣ – تنبع أهمية الدراسة من العمل على "... تحويل الفكر التربوي الإسلامي إلى

واقع إجرائي بعد أن كثرت الدراسات النظرية... والتاريخية... بينما شحت الدراسات التنفيذية التي ترشد.. إلى إنقاذ فكر الأمة... (الإسلامية) وتصورها، وبناء الأجيال بناءً تربويًّا إسلاميًا..." [1] .

٤ – طبقًا لأهداف الدراسة – كما سبق – وحدودها – كما سيأتي – فإن هذا الدراسة:

أ – هي الدراسة الأولى – على حد علم الباحث – في التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم.

ب – هي أحد الروافد التي ستسهم في إثراء المكتبة العلمية بوجه عام، والمكتبة الإسلامية بوجه خاص، بأحد البحوث والدراسات التي ما زالت تفتقر إليها.

جـ – هي عامل مساعد لإفساح المجال أمام الباحثين لتناول كل مجال من مجالات التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم – كما سيأتي – بدراسات متخصصة ومتعمقة نظريًا، وإجرائيًا، وميدانيًا، لتتضح الصورة، ويكتمل البناء.

حدود الدراسة:

١ – الدراسة تتناول التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم. وبذلك فهي تقتصر على تقنية التعليم، ولا تشمل فروع التربية الأخرى، كما لا تشمل فروع العلوم الإنسانية الأخرى (الاجتماعية والسلوكية)، أو العلوم الكونية واللسانية والعقلية.

٢ – الدراسة تقتصر على واقع التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم في الجوانب الستة التي سبق الإشارة إليها في السؤال الخامس من أسئلة الدراسة.

منهج الدراسة:

استخدم الباحث المنهج الوصفي (الوثائقي) في تحديد مفهوم التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم ومجالاته، وأهميته، ومتطلباته، كما استخدم الباحث المنهج نفسه في دراسة واقع التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم.

١) جنزرلي، رياض صالح. مرجع سابق. ص ٢٢.

مصطلحات الدراسة

ورد في عنوان الدراسة، وفي ثناياها بعض المصطلحات التي تحتاج إلى توضيح لما يقصده الباحث بها إجرائيًا، من أهمها:

أولاً – تقنية التعليم:

يقصد الباحث بها: عملية تشمل مجموعة من المكونات تعمل جميعًا ضمن إطار واحد، تضم كلًّا من: الأشخاص، والوسائل التعليمية، والجوانب التطبيقية، وفق نظريات كل من: التربية، وعلم النفس، وأسلوب النظم، مبنية على التصور الإسلامي.

ثانيًا – الوسائل التعليمية:

يقصد الباحث بها: المواد والبرامج والأجهزة والمواقف التعليمية التي يستخدمها المعلم لإيصال ما تشتمل عليه المادة التعليمية من حقائق وأفكار ومعاني.

ثالثًا – التوجيه الإسلامي للعلوم :

يقصد الباحث به: وضع تصور إسلامي للعلوم اللسانية (اللغات وبخاصة الأدب)، والكونية (الطبيعية)، والإنسانية (الاجتماعية والسلوكية)، ومجالي الفنون والألعاب الرياضية. هذا التصور الإسلامي يميز هذه العلوم عن النظريات الغربية والشرقية. وينطلق هذا التصور من منهج اللَّه عقيدة وشريعة ودستور حياة. ويقوم هذا التصور على إيجاد تكامل حقيقي بين ما ورد من القرآن، والسنة، وآثار الصحابة والتابعين (من غير تعسف في تفسير النصوص)، وإسهامات العلماء، ومعطيات هذه العلوم ونتائجها ونظرياتها، المتفقة مع التصور الإسلامي، فيما يتعلق بالإنسان والكون والحياة، وبما يساعد على تحقيق غاية الإسلام الكبرى (عبادة اللَّه) وهدفه الأسمى (عمارة الأرض).

رابعًا – التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم :

يقصد الباحث به: هو تصور إسلامي يميزها عن التصورات الأخرى مستمد من المنهج الإسلامي عقيدة وشريعة ودستور حياة، ويقوم هذا التصور على إيجاد تكامل حقيقي بين الآتي:

أ – ما ورد في المصادر الشرعية (القرآن والسنة وآثار الصحابة والتابعين) فيما يتعلق بحكم الوسائل التعليمية، وأنواعها الواردة فيها، وكذا معايير إنتاجها واختيارها واستخدامها.

ب – ما ورد من آراء العلماء في حكم الوسائل التعليمية، وإسهاماتهم فيها (دعوة إليها واستخدامًا لها).

جـ – ما توصلت إليه نتائج التربية وعلم النفس وأسلوب النظم ونظرياتها مما له صلة بمفهوم تقنية التعليم والعاملين في مجالها، وأنواعها وجوانبها التطبيقية.

فالتوجيه الإسلامي لتقنية التعليم باختصار هو: إيجاد وجهة علمية وتطبيقية لتقنية التعليم مستمدة من المنهج الإسلامي، توجه المختصين والباحثين في مجال تقنية التعليم، وبخاصة عند تأليف الكتب، وإجراء البحوث في مجال تقنية التعليم، وإنتاج الوسائل التعليمية، واختيارها، واستخدامها تدريسًا وتأليفًا (في الكتب الدراسية المقررة).

الدراسات السابقة:

على الرغم من الجهود التي بذلت لوضع تصور إسلامي للعلوم بعامة وفي مجال التربية بخاصة، يميزها عن النظريات الغربية والشرقية، على الرغم من ذلك فإنه – على حد علم الباحث المبني على ما بذله من جهود بخصوص ما أجرى من دراسات وبحوث حول موضوع "التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم". لا توجد دراسة أصيلة حول هذا الموضوع، وإن كان للباحث نفسه دراسات في مجالات التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم في طريقها إلى النشر.

وقد قدم الفرجاني (**١٤١٣ هـ**) إلى مؤتمر "التوجيه الإسلامي للعلوم" دراسة بعنوان "الاتصال التعليمي من القرآن والسنة"، تناول فيها عرض قائمة بالوسائل التعليمية التي وردت في القرآن والسنة، بحيث تصبح هذه القائمة قائمة معيارية تقاس عليها جميع القوائم الأخرى [(١)] (الوسائل التعليمية المتعارف عليها). وبذلك فدراسة الفرجاني تتناول أحد مجالات التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم وهو عرض ما ورد في القرآن والسنة من الوسائل التعليمية، أي أن دراسته لم تعالج التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم من حيث مفهومه أو مجالاته، أو أهميته أو متطلباته، أو واقعه. وهي بذلك لم تعالج الجوانب التي تتناولها هذه الدراسة التي يقوم بها الباحث.

ومن ناحية أخرى، فقد استفاد الباحث بطريقة غير مباشرة من الدراسات التي أجريت في مجال التوجيه الإسلامي للعلوم بعامة، ومجالات توجيه العلوم الإنسانية (التربية وعلم النفس والخدمة الاجتماعية والاجتماع) بخاصة، ولا سيما بحوث ودراسات "مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم".

ولعل عدم توافر دراسات أصيلة في مجال التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم يعود إلى الآتي:

١ – دخول تقنية التعليم ضمنًا في إطار البحث في التربية من وجهة النظر الإسلامية، من حيث كون التربية نظامًا، وتقنية التعليم أحد مكوناته. أي أن وضع تصور إسلامي للتربية يشمل ضمنا المنظور الإسلامي لتقنية التعليم.

٢ – ارتباط بعض الوسائل التعليمية بالتصوير، وهو موضوع ذو حساسية خاصة، فماذا سيقول الباحثون عن التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم، والتصوير الذي يدخل في كثير من أنواع الوسائل التعليمية، يدور حوله خلاف فقهي، وبخاصة التصوير الضوئي (الفوتوغرافي)، واليدوي (الرسوم بجميع أنواعها)، والمجسمات لذوات الأرواح ؟

٣ – إن عددًا من المتخصصين في مجال تقنية التعليم ليس لديهم خلفية مناسبة في العلوم الشرعية بوجه عام، وفي الفكر الإسلامي بوجه خاص، وكذلك فإن عددًا من المتخصصين في العلوم الشرعية ليس لديهم خلفية علمية قوية وراسخة في مجال تقنية التعليم.

---

١) الفرجاني عبد العظيم." الاتصال التعليمي من القرآن والسنة".بحث غير منشور، قدم إلى "مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم"، المحور الثاني، القاهرة، ١٤١٣هـ، ص ص ٦٨٩ – ٧٢٥.

٤ – إن المتخصصين في مجال تقنية التعليم قد درس عدد منهم خارج البلاد الإسلامية؛ ولذلك "فإن صياغة مفاهيم إسلامية في (مجال تقنية التعليم) – باعتبارها بدائل عن مفاهيم العالم الغربي – ليس مهمة سهلة، فالأمر لا يقتصر على أن المثقفين المسلمين قد تعودوا على تلك المفاهيم الغربية، والفكر الغربي، وطرق التناول الغربية لهذه الموضوعات، وكذلك طرق تدريسها، بل إن (بعضهم) تكيفوا بنشأتهم، وبالتربية العلمانية التي تلقوها" (١) .

٥ – اعتقاد عدد من الباحثين، بمن فيهم التربويون، بأن تقنية التعليم مرادفة للأدوات والأجهزة والمعدات والآلات، (٢) وبالتالي فالأمر لا علاقة له بوجهة النظر الإسلامية تحت أي مصطلح من المصطلحات التي ظهرت في هذا الصدد.

٦ – وجود عقبات كثيرة في طريق التوجيه الإسلامي للعلوم بعامة وتقنية التعليم بخاصة، كما سبق ذكره في مستهل هذه الدراسة.

مفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم ومجالاته

بذلت محاولات جادة كثيرة – منذ فترة ليست بالطويلة – تهدف إلى وضع تصور إسلامي للعلوم يميزها عن التصورات الأخرى (النظريات الغربية والشرقية)، وظهرت تلك المحاولات تحت عدة مصطلحات (٣) من أهمها: –

١ – استخدام الإسلام وصفًا للعلم أو النظرية، كقولهم: "التربية الإسلامية"، و "علم النفس، أو الاجتماع، أو الطب الإسلامي" إلخ، وكقولهم: "علم النفس أو الصحة النفسية في الإسلام"، وهلم جرا، وكقولهم: "نحو نظرية إسلامية للمعرفة، أو في التربية، أو في البيئة" وهكذا دواليك.

٢ – استخدام عبارة من "منظور إسلامي"، أو "في ظل التصور الإسلامي"، أو "من وجهة النظر الإسلامية"، أو "الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع "... إلخ.

٣ – استخدام مصطلح "أسلمة" (أو إسلامية) المعرفة (أو العلم). وقد عرف الفاروقي (في رجب، **١٤١٣ هـ**)، هذا المصطلح بأنه "إعادة صياغة العلوم في ضوء الإسلام" (٤) .

---

١) نصيف، عبد اللّه عمر، والفاروقي، إسماعيل راجي. العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية. جدة، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤ م، ص ١٥.

٢) الطوبجي، حسين حمدي. وسائل الاتصال والتكنولوجيا في التعليم. مرجع سابق. ص ٣٢.

٣) انظر على سبيل المثال، الآتي:

أ – طعيمة رشدي أحمد عبد اللّه. معوقات توجيه العلوم توجيها إسلاميا أسبابها وطرق علاجها. بحث غير منشور، قدم إلى "مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم" المحور الأول، القاهرة. ١٤١٣هـ، ص ص ٥٥٧، ٥٥٨.

ب – السمالوطي، نبيل. مرجع سابق. ص٣١.

٤) رجب إبراهيم عبد الرحمن. التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية. بحث غير منشور، قدم إلى "مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم"، المحور الثاني، القاهرة ١٤١٣هـ، ص ١١٤.

٤ – استخدام مصطلح "التأصيل الإسلامي للعلوم" أو العلوم الاجتماعية أو علم النفس إلخ. وهو مصطلح نشأ في ظل الاعتراضات الموجهة إلى مصطلح "أسلمة المعرفة". وقد عرف مصطلح "التأصيل الإسلامي" بأنه: العودة إلى أصول الشريعة الإسلامية باعتبارها المنهج الرئيس والمعيار الأساسي الذي تستمد منه هذه العلوم أسسها ومنطلقاتها في التفسير والتحليل والتقويم، وبحيث ينقى، من خلال عملية التأصيل تلك، ما علق بهذه العلوم من شوائب نظرية، وأفكار غربية وشرقية، ما لا يتفق مع الإسلام غاية ومنهجًا ومسارًا [١] .

٥ – استخدام مصطلح "التوجيه الإسلامي للعلوم"، أو لعلم النفس أو الخدمة الاجتماعية... إلخ. وهو مصطلح نشأ في ظل الاعتراضات التي وجهت إلى مصطلح "التأصيل". وقد عرف هذا المصطلح بعدة تعريفات من أهمها:

أ – تعريف يالجن (**١٤١٢ هـ**) بأنه "مجموعة من الإرشادات التي تتعلق بأهداف تحصيل العلوم، وبطرق دراستها وتدريسها، ووجوه استخدامها في ضوء التربية الإسلامية" [٢] .

ب – تعريف القطان (**١٤١٣ هـ**) بأنه "إصلاح منطلقات المعرفة وإعادة بنائها بما يجعلها قادرة على النماء والعطاء" [٣] .

جـ – تعريف الخمساوي (**١٤١٣ هـ**) "... وعندما نطلق عبارة التوجيه الإسلامي فقد يكون المقصود بها: أن تكون غاية العلوم غاية إسلامية تتفق مع مبادئ وقواعد الإسلام، أو تخدم القضايا الإسلامية ويتم التوجيه باستبعاد الغايات التي لا تتفق ومبادئ وقواعد الإسلام.

وقد يكون المقصود بها: أن يكون منهج العلوم منهجًا إسلاميًا أي بالطريق التي رسمها الإسلام، يتم التوجيه بتعديل مناهج وأساليب العلوم إلى ما يتفق ومبادئ الإسلام، مثل علم الاقتصاد فهو وإن كان علمًا ذا غاية تتفق ومبادئ الإسلام، إلا أنه قد يأخذ لذلك أسلوبًا ومنهجًا غير إسلامي في بعض فروعه أو أسسه، كالأخذ بنظام الفوائد الربوية لرأس المال، أو التعامل بغير النقدين كأوراق "البنكنوت".

وقد يكون المقصود بها: مساعدة العلوم بإمدادها بموضوعات أو شواهد أو معينات

---

١) إسماعيل، زكي محمد. مرجع سابق. ص ص ٤١١، ٤١٢.

٢) يالجن مقداد. أساسيات التوجيه الإسلامي للعلوم. مذكرة غير منشورة، الرياض، ١٤١٢هـ / ١٩٨٢م، ص٨.

٣) القطان، مناع خليل. مفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم وأهدافه وأسسه العامة. بحث غير منشور. قدم إلى "مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلـوم"، المحـور الأول، القـاهرة ١٤١٣هـ، ص٧٣.

فكرية إسلامية، كإمداد علوم الطب بمعارف إسلامية من القرآن الكريم والسنة النبوية عن نمو الجنين داخل الرحم، أو فوائد عسل النحل " [١] .

وأيًا ما كانت الدلالات التي يحملها كل مصطلح، مما سبق، ومستوياتها (رؤية أو توجيه) "أيًا ما كان هذا كله فالمعنى الذي تلتقي عنده جميعها هو أن نظرة المسلم للمفاهيم والحقائق العلمية المعاصرة يمكن أن تميز عن نظرة أقرانه من ثقافات أخرى، استنادًا إلى معطيات وأطر مستمدة من مصادر الإسلام (الكتاب والسنة)، ومستضيئة بتراث أهله على امتداد التاريخ، مما يمنح هذه النظرة شخصية منفردة" [٢] .

والتوجيه الإسلامي للعلوم يشمل جميع العلوم، فيما عدا علوم الشريعة، فهو يشمل العلوم الآتية: [٣] أ – العلوم اللسانية: وهي اللغات كالنحو والصرف والبلاغة والنقد.

ب – العلوم الكونية: أو ما يسمى بالعلوم التطبيقية التجريبية (العلوم الطبيعية) وتشمل: الطب والرياضيات (الحساب والجبر والهندسة) والفيزياء والكيمياء والفلك وعلوم الحيوان والنبات.

جـ – العلوم الإنسانية: ويقصد بها: علوم الإنسان (الأنثروبولوجيا) والاجتماع والنفس والتربية والتاريخ والجغرافيا والاقتصاد والسياسة والأخلاق والإعلام.

د – العلوم العقلية: المنطق والفلسفة.

هـ – وقد أضاف بعضهم مجالين آخرين، هما: الفنون (التطبيقية والتشكيلية)، والألعاب الرياضية [٤] .

ومن خلال ما تقدم من تحديد لمفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم، وأهم مجالاته، فإن الباحث قد اقترح تعريفًا إجرائيًا هو ما سبق ذكره في "مصطلحات الدراسة". ومن خلال ذلك التعريف للتوجيه الإسلامي للعلوم يتضح الآتي: –

١ – أنه تصور إسلامي وليس نظرية إسلامية.

٢ – أنه تصور يتناول جميع العلوم ما عدا علوم الشريعة.

٣ – أنه تصور إسلامي متميز عن غيره من النظريات الغربية والشرقية.

---

١) الخمساوي، خمساوي أحمد. الفكر الموسوعي والتوجيه الإسلامي للعلوم الحضارية. بحث غير منشور. قدم إلى "مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم"، المحور الأول، القاهرة ١٤١٣هـ، ص٢٢١.

٢) طعيمة، رشدي أحمد. مرجع سابق. ص ٥٥٨.

٣) انظر على سبيل المثال، الآتي:

أ – إسماعيل، زكي محمد. مرجع سابق. ص ص ٤٠٨ – ٤١١.

ب – القطان، مناع خليل. مرجع سابق. ص ص٧٣٠.

٤) جنزرلي، رياض صالح. مرجع سابق. ص ص ٢٧ – ٤٠.

٤ – أنه تصور ينطلق من منهج اللَّه عقيدة وشريعة ودستور حياة.

٥ – أنه تصور ليس فيه حركة ارتداد إلى الوراء، أو إحجام عن السير إلى الإمام، أو انبهار بالحديث وإهمال للتراث.

٦ – أنه تصور لا يقتصر على ما ورد في القرآن والسنة وآثار الصحابة والتابعين وإسهامات العلماء المسلمين.

٧ – أنه تصور لا يغفل معطيات العلوم في المجالات المختلفة ونتائجها ونظرياتها السليمة.

٨ – أنه تصور يأخذ من نتائج العلوم ونظرياتها ما يتفق مع التصور الإسلامي للإنسان والكون والحياة، ويترك ما عداه.

٩ – أنه تصور يشمل جوانب ثلاثة، هي: الإنسان والكون والحياة، ولا يقتصر على أحدها.

١٠ – أنه تصور يسعى إلى تحقيق غاية كبرى هي عبادة اللَّه، وهدف نبيل هو عمارة الأرض.

مفهوم تقنية التعليم :

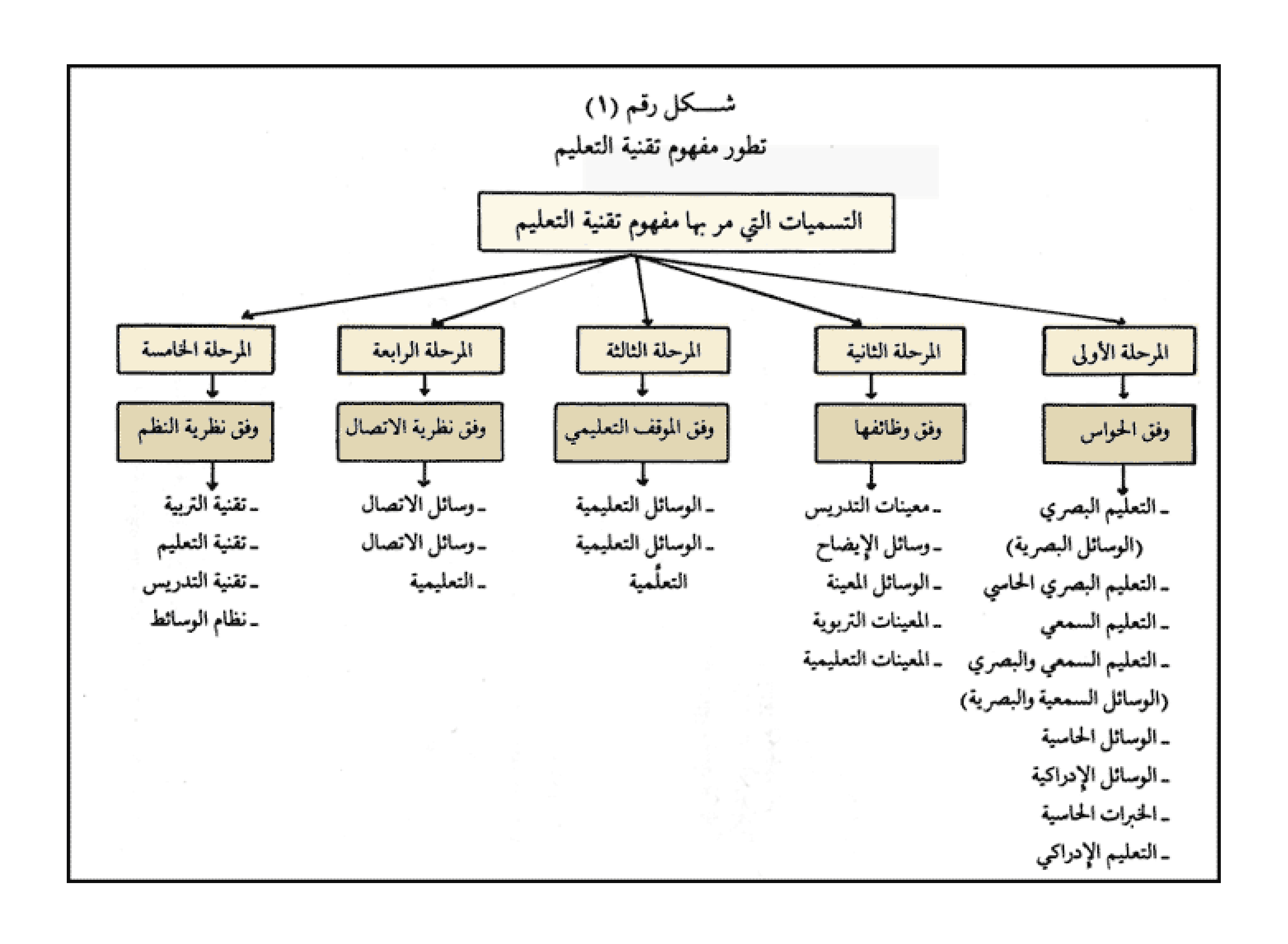
مر مفهوم تقنية التعليم بتسميات عدة – كما يتضح من الشكل رقم (١) – وقد ارتبطت هذه التسميات بنظريات تربوية وطرق وأساليب تعليمية، تطورت مع تطورها إلى أن أصبحت اليوم علمًا له مدلوله، وأهدافه، وتفريعاته، ويطلق عليه "تقنية التعليم" [(١)] .

١) انظر على سبيل المثال. الآتي:

أ – منصور، أحمد حامد. مرجع سابق. ص ص ٣٥ – ٣٨.

ب – الكلوب، بشير عبد الرحيم. مرجع سابق. ص ص ١٧ – ٢١.

جـ – بلعوص، عبد الرحمن بن محمد. تقويم استخدام تقنية التعليم في تدريس التخصصات النظرية في جامعات المملكة العربية السعودية. رسالة دكتوراة غير منشورة، الرياض، ١٤١١هـ، ص ص ٥١ – ٥٣.


شـــكل رقم (١)
تطور مفهوم تقنية التعليم
التسميات التي مر بها مفهوم تقنية التعليم
المرحلة الأولى
وفق الحواس
ـ التعليم البصري
(الوسائل البصرية)
ـ التعليم البصري الحاسي
ـ التعليم السمعي
ـ التعليم السمعي والبصري
(الوسائل السمعية والبصرية)
ـ الوسائل الحاسية
ـ الوسائل الإدراكية
ـ الخبرات الحاسية
ـ التعليم الإدراكي
المرحلة الثانية
وفق وظائفها
ـ معينات التدريس
ـ وسائل الإيضاح
ـ الوسائل المعينة
ـ المعينات التربوية
ـ المعينات التعليمية
المرحلة الثالثة
وفق الموقف التعليمي
ـ الوسائل التعليمية
ـ الوسائل التعليمية
التعلُّمية
المرحلة الرابعة
وفق نظرية الاتصال
ـ وسائل الاتصال
ـ وسائل الاتصال
ـ التعليمية
المرحلة الخامسة
وفق نظرية النظم
ـ تقنية التربية
ـ تقنية التعليم
ـ تقنية التدريس
ـ نظام الوسائط

وقد عرفت تقنية التعليم بعدة تعريفات من أهمها:

– تعريف تشارلز هوبان: "تنظيم متكامل يضم العناصر التالية: الإِنسان، والآلة، والأفكار، والآراء، وأساليب العمل، والإِدارة، بحيث تعمل جميعًا داخل إطار واحد" [(١)] .

– تعريف لجنة التقنية التربوية الأمريكية: "عملية معقدة متكاملة تتضمن الجهد البشري، والأفكار، والوسائل، والتنظيم، وكل ما يلزم لتحليل المشكلات، وتحديد الحلول وتنفيذها، وتقييمها، وإعدادها في كل ما يتعلق بالتعلم الإِنساني من كل الوجوه" [(٢)] .

– تعريف ندوة إدارة برامج التقنيات التربوية في كليات التربية بالجامعات العربية (**١٩٧٩ م**): "علمية منهجية منظمة في تصميم عملية التعليم والتعلم وتنفيذها وتقويمها في ضوء أهداف محددة، تقوم أساسًا على نتائج البحوث في مجالات المعرفة المختلفة، وتستخدم جميع المواد المتاحة البشرية وغير البشرية للوصول إلى تعليم أعلى فاعلية وكفاية " [(٣)] .

ومن خلال التعريفات، سواء في العالم العربي أو الأجنبي، يمكن ملاحظة الآتي: [(٤)] – أن مفهوم تقنية التعليم أصبح أكثر شمولاً. فلم يعد ينظر إلى الوسائل بالمفهوم القديم الذي يركز على المواد والأجهزة، وقنوات الاتصال التعليمية، وإنما أصبح المفهوم الحديث يركز، إلى جانب ما ذكره، على التخطيط، والتطبيق، والتقويم المستمر للمواقف التعليمية.

– أن الإِنسان عامل مهم في هذا النظام.

– الاستفادة من المخترعات والمبتكرات الصناعية والآراء والنظريات الحديثة.

– معرفة مدى تحقيق الأهداف المطلوبة عن طريق أسلوب أداء يتبع في عملية التطبيق، والتقويم والمتابعة.

– التأكيد على المهمات الأساسية والوظائف المهمة التي تقوم بها تقنية التعليم من أجل تحسين الأداء في العملية التعليمية.

---

١) الطوبجي، حسين حمدي. وسائل الاتصال والتكنولوجيا في التعليم. مرجع سابق. ص٣٥.

٢) ولكنسون جين. الوسائل في التعليم: الأبحاث إبان ستين عاما. (ترجمة) الدباسي، صالح مبارك والعربي، صلاح عبد المجيد، الريـــاض، دار العلـــوم، ١٤٠٦هـــــ / ١٩٨٦ م، ص ص ١١، ١٢.

٣) العابد، أنور. "استخدام الشبكة الفضائية في البرامج التعليمية المدرسية ". مجلة تكنولوجيا التعليم، الكويت، العدد ٧، ١٩٨١ م، ص ٣٤.

٤) انظر على سبيل المثال، الآتي:

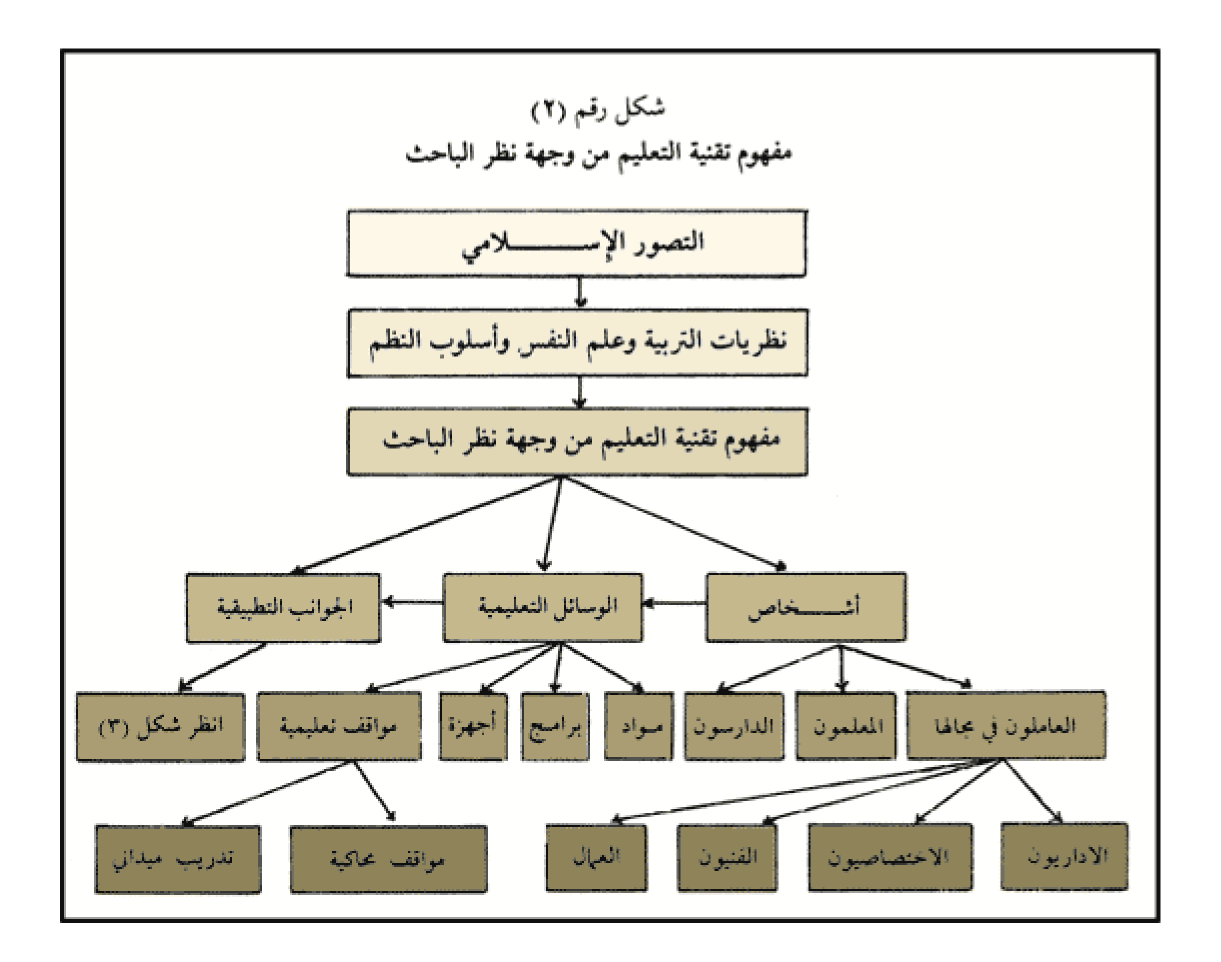
أ – أبو راس، عبد اللّه سعيد. "وسائل وتكنولوجيا التعليم". مجلة التوثيق التربوي، الرياض، ١٤٠٢هــ / ١٩٨٢م، العددان ٢٢، ٢٣، ص ص ٨٦، ٨٧.

ب – العقيلي، عبد العزيز محمد. تقنيات التعليم والاتصال. كتاب غير منشور، الجزء الأول، الرياض، ١٤٠٨هــ، ص٢٤.

وقد توصل الباحث – من خلال ما سبق – إلى تعريف إجرائي لمفهوم تقنية التعليم، [1] هو أنها عملية تشمل مجموعة من المكونات تعمل جميعًا داخل إطار واحد – كما يتضح من الشكل رقم (٢) –، تضم كلًّا من:

شكل رقم (٢)

مفهوم تقنية التعليم من وجهة نظر الباحث



---

١) بلعوص، عبد الرحمن بن محمد. مرجع سابق. ص ص ٥٨ – ٧١.

الأشخاص، والوسائل التعليمية، والجوانب التطبيقية، وفق نظريات كل من التربية والتعليم، وعلم النفس، وأسلوب النظم، المبنية على التصور الإسلامية.

وفيما يلي شرح مفصل لمكونات هذا التعريف: -

(أ) الأشخاص: هم الأفراد الذين يقومون بإدارة شئون الاستخدام للمواد والأجهزة التعليمية، كما أنهم الأفراد الذين يقومون بإعداد المواد التعليمية وأجهزتها ونقلها. وهؤلاء الأشخاص هم: الإداريون، والفنيون، واختصاصيو تقنية التعليم، وعمال الخدمات العامة، والمعلمون، والمتعلمون، وبعبارة أخرى هم العاملون في مجال تقنية التعليم، وأعضاء الهيئة التعليمية، والدارسون.

(ب) الوسائل التعليمية: وهي: المواد والبرامج، والأجهزة، والمواقف التعليمية.

ووصف الباحث لها بالتعليمية ليخرج ما عداها مما يقصد به الترفيه، والتثقيف، والإعلام.

١ – فالمواد التعليمية: هي المواد الخاصة بخدمة التعليم والتعلم، وهي التي تشتمل على المحتوى والخبرات التعليمية المراد عرضها على المتعلمين بواسطة أجهزة أو بدونها، ومن أمثلتها: الخرائط، والرسوم، وتسجيلات الأشرطة الصوتية (الكاسيت)، والأفلام بجميع أنواعها... إلخ.

٢ – والبرامج التعليمية: تشمل جميع البرامج التي تستخدم في عملية التعليم، مما يبث في الإذاعات المسموعة والمرئية في دوائر مغلقة أو مفتوحة.

٣ – أما الأجهزة التعليمية: فهي جميع الأجهزة التي تستخدم في الأغراض التعليمية لعرض المحتوى التعليمي المخزون على بعض المواد التعليمية، ويطلق عليها، أحيانًا، الآلات والأدوات والمعدات التعليمية. ومن أمثلتها: أجهزة العرض الضوئية (أجهزة كلٍّ من: الشفافيات، والشرائح، والأفلام بأنواعها، والصور المعتمة)، والحاسبات الإلكترونية، ومعامل اللغات... إلخ.

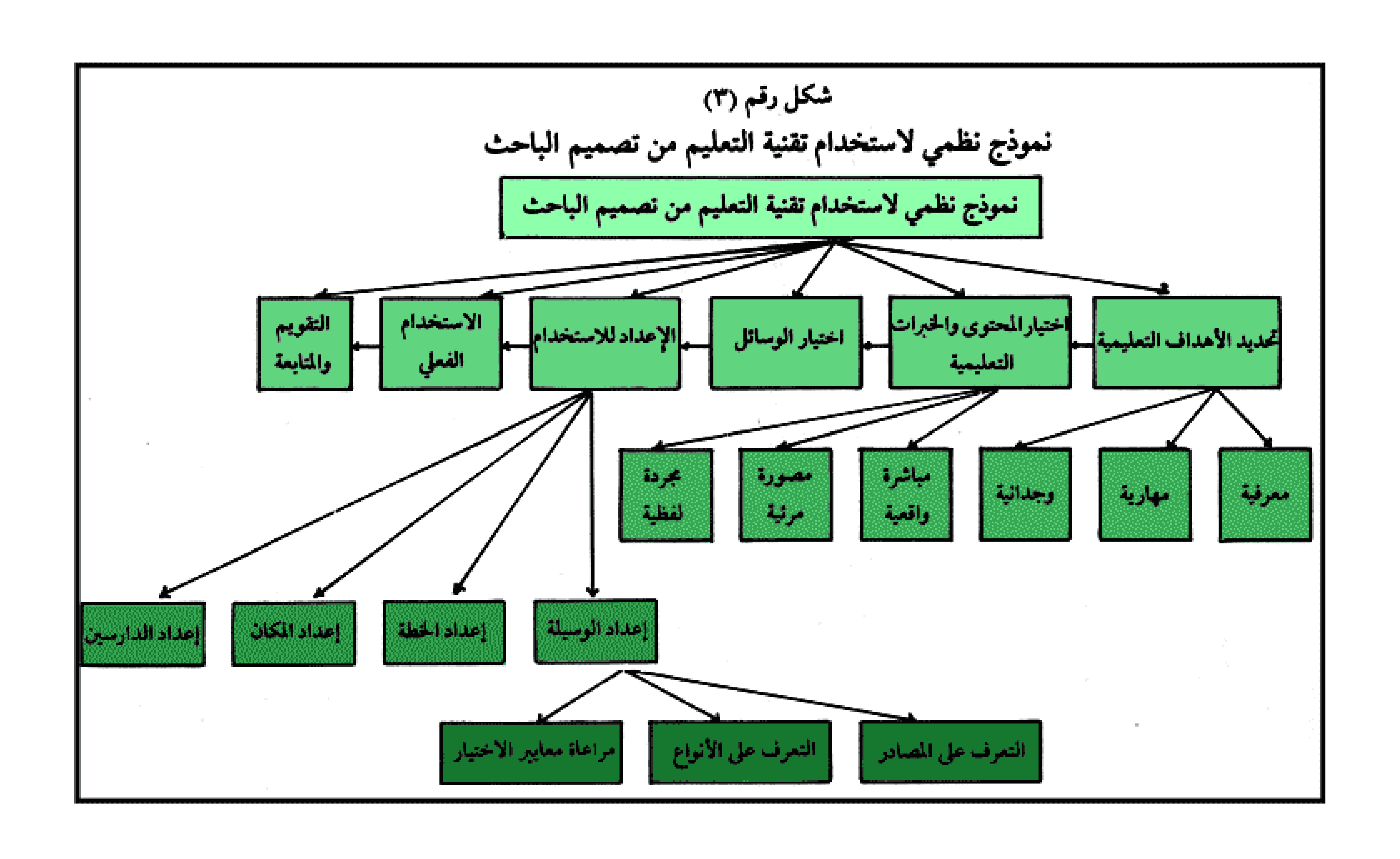
٤ – والمواقف التعليمية: نوعان:

النوع الأول: يتعلق بتمثيل المواقف (المواقف المحاكية): وهي نموذج، أو

مثال لموقف من المواقف الواقعية، ويسند لكل من يسهم فيه مهمة خاصة محددة، يواجه فيها ظروفًا معينة، وعليه أن يقوم بتقديم الحلول للمشكلات التي تواجهه في هذه الظروف، واتخاذ القرارات المناسبة. وهذا النوع يتم من خلال نماذج تحاكي مواقع العمل فيما بعد، ومن أمثلة المواقف المحاكية: ما يتبع في تدريب الطيارين، ورواد الفضاء، وقيادة السيارات، وكذا تدريب الطلاب في مجالات الطب، والإعلام، والحقوق.

النوع الثاني: يتعلق بالتدريب الميداني: وهو قيام الدارسين بممارسة ميدانية لمهمات سيباشرونها بعد التخرج، في مواقع العمل التي سيعملون فيها فعلاً في المستقبل. ومن أمثلة التدريب الميداني: تدريب الطلاب على التدريس، وكذا تدريب طلاب علم النفس في مستشفيات الصحة النفسية، وتدريب طلاب الخدمة في دور الرعاية الاجتماعية وغيرها، وتدريب طلاب الدعوة على إلقاء الخطب في المساجد، وتدريب طلاب الشريعة والقضاء القضاة لمدة عام أو أكثر في إحدى المحاكم.

(جـــ) الجوانب التطبيقية: نتيجة للأخذ بأسلوب النظم في مجال تقنية التعليم برزت عدة نماذج نظمية. ومن خلال هذه النماذج توصل الباحث إلى تصميم نموذج يضم عناصر النماذج السابقة في قالب آخر، ويتكون هذا النموذج – كما يتضح من الشكل رقم (٣) – من الخطوات الآتية:


شكل رقم (٣)
نموذج نظمي لاستخدام تقنية التعليم من تصميم الباحث
نموذج نظمي لاستخدام تقنية التعليم من تصميم الباحث
تحديد الأهداف التعليمية
اختيار المحتوى والخبرات التعليمية
اختيار الوسائل
الإعداد للاستخدام
الاستخدام الفعلي
التقويم والمتابعة
معرفية
مهارية
وجدانية
مباشرة واقعية
مصورة مرئية
مجردة لفظية
إعداد الوسيلة
إعداد الخطة
إعداد المكان
إعداد الدارسين
التعرف على المصادر
التعرف على الأنواع
مراعاة معايير الاختيار

١ – تحديد الأهداف التعليمية.

٢ – اختيار المحتوى والخبرات التعليمية.

٣ – اختيار الوسائل التعليمية.

٤ – الإِعداد لاستخدام الوسائل التعليمية.

٥ – استخدام الوسائل التعليمية.

٦ – التقويم والمتابعة.

وكل خطوة من هذه الخطوات متصلة بالأخرى في تسلسل منطقي، كما أن بعض الخطوات يتفرع عنها خطوات أخرى.

مفهوم التوجيه الإِسلامي لتقنية التعليم ومجالاته

الواقع أن مفهوم التوجيه الإِسلامي لأي علم يختلف من علم لآخر، وإن كان يأخذ بالإِطار العام للتوجيه الإِسلامي للعلوم. فالتوجيه الإِسلامي لعلم النفس يختلف عنه للخدمة الاجتماعية أو تقنية التعليم. ولعل ذلك يعود إلى أن كل مفهوم يعبر عن مجالات ذلك العلم التي ينبغي أن يشملها التوجيه، وبمعنى آخر توظيف المفهوم لمجالات العلم المراد توجيهه.

ومن خلال تحديد مفهوم التوجيه الإِسلامي للعلوم بعامة، وتحديد مفهوم تقنية التعليم توصل الباحث إلى تعريف إجرائي لمفهوم التوجيه الإِسلامي لتقنية التعليم هو ما سبق ذكره في "مصطلحات الدراسة".

ومن خلال ذلك التعريف يتضح أن أبرز مجالات التوجيه الإِسلامي لتقنية التعليم هي:

أ – عرض أهم أنواع الوسائل التعليمية، وكذا أهداف ورودها في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وآثار الصحابة والتابعين رضوان اللّٰه عنهم، وتصنيف ذلك وفقًا لموضوعات تقنية التعليم.

ب – إبراز إسهامات العلماء المسلمين في مجال تقنية التعليم، والكشف عن مكانته في تاريخها، وتحليل هذه الإِسهامات، والاستفادة مما هو مناسب منه للحياة المعاصرة.

جـ – إعطاء فكرة واضحة ومركزة، تأليفًا وتدريسًا، عن موقف الإسلام من تقنية التعليم.

د – تحكيم الإسلام عند التأليف، وإجراء البحوث في مجال تقنية التعليم.

هـ – تحكيم الإسلام في إنتاج الوسائل التعليمية، واختيارها، واستخدامها في التدريس أو البحث أو التأليف سواء في مجال تقنية التعليم أو الكتب الدراسية لمراحل التعليم وأنواعه ومستوياته.

و – استخدام المصطلحات العربية في مجال تقنية التعليم، تأليفًا وتدريسًا.

ز – تدريس تقنية التعليم في المؤسسات التعليمية من الوجهة الإسلامية، وإثراء هذه الوجهة، وتنشئة الدارسين والباحثين عليها في المرحلتين الجامعية والدراسات العليا ومراكز البحوث ومعاهدها.

وسيأتي مزيد من التفصيل لهذه المجالات عند الحديث عن "متطلبات التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم"، وكذا عند التعقيب على "واقع تطبيقات تقنية التعليم".

أهمية التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم [1]

تتبُّع أهمية التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم من الآتي: –

أ – إن التوجيه الإسلامي للعلوم بعامة وتقنية التعليم بخاصة يؤدي إلى تقبل تطبيق شرع اللّه في المجتمع عن رضا من داخل النفوس والضمائر التي ترتضي حكم اللّه. ذلك أن تنشئة الباحثين والدارسين على الوجهة الإسلامية في تقنية التعليم، وتشجيعهم على الانتساب إليها يدعوهم إلى تقبل هذه الوجهة بصدر رحب، ويدفعهم إلى تفضيلها على الوجهات الأخرى.

ب – إن الإسلام أمر بالتفقه في الدين من أجل تطبيقه في جميع شئون الحياة، والتوجيه الإسلامي لتقنية التعليم يدخل ضمن هذا الإطار.

جـ – إن كل فرد مسلم عليه مسئولية الدعوة إلى منهج اللّه في الحياة وهو الإسلام، وكذا مساعدة الآخرين على الالتزام به قولاً وعملاً لما فيه من تحقيق مصلحتهم في الدنيا والآخرة، ومن هنا فإن المتخصص في تقنية التعليم عليه تبني الوجهة الإسلامية وطرح ما عداها مما يتعارض مع الإسلام.

---

١) انظر على سبيل المثال، الآتي:

أ – أشرف، سيد علي. آفاق جديدة في التعليم الإسلامي، (ترجمة) الرباط، أمين حسين، جدة، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، ص١٢.

ب – فرحان، إسحاق أحمد. التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة. عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، ص٥.

جـ – النجار، زغلول راغب، أزمة التعليم المعاصر. الكويت، مكتبة الفلاح، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠ م، ص ص ٢٤،٥٢.

د – مرسي، كمال إبراهيم. محاضرات في المدخل إلى التوجيه الإسلامي لعلم النفس. مذكرة غير منشورة، الرياض، ١٤١١هـ، ص ص ٣، ٣٠.

د – يعتبر الإنسان – كما سبق في تحديد مفهوم تقنية التعليم – أحد مكونات المفهوم الشامل لتقنية التعليم، بل هو عامل رئيس في عملية التأليف، والبحث، وإنتاج الوسائل التعليمية واختيارها واستخدامها. فإن صلح فكره في الحياة صلح ما يصدر عنه، وبالتالي صلح ما يقدمه للآخرين في مجال تقنية التعليم، والعكس بالعكس، ولذلك ينبغي توجيه تقنية التعليم في ضوء الإسلام لكي يكون المردود إيجابيًا. وباختصار: فإن تبني المختص في مجال تقنية التعليم للتوجيه الإسلامي يجعل وجهته العلمية سليمة ويجعل تقنية التعليم مناسبة للمجتمع الإسلامي.

هـــ – إن من أهم أهداف التعليم الإسلامي التنمية المتوازنة لكامل شخصية المتعلم روحيًا ووجدانيًا ومعرفيًا ومهاريًا. ومن هنا فإن دراسة تقنية التعليم من المنظور الإسلامي سوف يساعد على بناء شخصية المتعلم من جميع الجوانب، وبخاصة الجوانب الروحية والوجدانية (تزكية النفس)؛ نظرًا لتميز المنظور الإسلامي عن غيره.

متطلبات التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم

يتطلب التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم عناصر عدة من الكفاءات المؤهلة علميًا وفنيًا، كما يتطلب جوانب تطبيقية سواء في مجال التأليف وإجراء البحوث، أو في مجال إنتاج الوسائل التعليمية، أو اختيارها، واستخدامها، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: في مجال التأليف وإجراء البحوث:

التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم في مجال تأليف الكتب وإجراء البحوث، سواء كانت رسائل علمية لنيل درجة الماجستير أو الدكتوراه، أو بحوثًا منشورة في الدوريات، يحتاج إلى متخصص في تقنية التعليم، بالإضافة إلى توافر قدر مناسب من المعرفة بالقرآن وعلومه، والحديث وعلومه، والتربية الإسلامية، والفكر الإسلامي؛ ولذلك فإن من فقد هذه المؤهلات لن يكون عمله معبرًا عن التصور الإسلامي، بل قد يظهر التلفيق والتشويه فيما يكتب أو يبحث، ويجانبه الصواب.

وبعبارة أخرى: فإنه يصعب كثيرًا على المتخصص في مجال تقنية التعليم دون تأهيل علمي في العلوم الشرعية أن يخوض في مجال التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم، كما يصعب ذلك كثيرًا على المتخصص في مجال العلوم الشرعية دون تأهيل علمي في مجال تقنية التعليم أن يدلي بدلوه في هذا الصدد.

ومن هنا فإنه يستحسن، إذا لم تتوافر عوامل التأهيل في العلوم الشرعية وتقنية التعليم معًا، أن يقوم فريق عمل يضم متخصصين في كل من العلوم الشرعية والتربية الإسلامية وتقنية التعليم، بحيث يقوم كل منهم بمهمة معينة تدخل في نطاق تخصصه. فعلى سبيل المثال يقوم المتخصص في العلوم الشرعية بالتوجيه إلى كتب التفسير وشروح الأحاديث ويساعد في تفسير النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، والمتخصص في التربية الإسلامية يوجه إلى كتب الفكر التربوي الإسلامي، ويساعد على إبراز إسهامات العلماء المسلمين في مجال تقنية التعليم، أما المتخصص في مجال تقنية التعليم فيقوم بالدراسة والتحليل والنقد لما هو موجود في تقنية التعليم، وبعد ذلك يتم عرض جميع ما تم التوصل إليه على المختصين في العلوم الشرعية فما وافقه قبل، وما عارضه حذف، وما يحتاج إلى تعديل غُيّر وبدّل.

هذا ما يتعلق بالجانب المهني للمشاركين في التأليف وإجراء البحوث في مجال تقنية التعليم، أما الجوانب التطبيقية فإنه ينبغي التركيز على المجالات الستة (أ، ب، جـ، د، هـ، و) التي سبق ذكرها في هذه الدراسة تحت عنوان "مفهوم التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم ومجالاته".

ثانيًا – في مجال إنتاج الوسائل التعليمية:

يشمل إنتاج الوسائل التعليمية بالدرجة الأولى إنتاج الأفلام التعليمية بجميع أنواعها، وكذا التسجيلات الصوتية (أشرطة الكاسيت) والمرئية (الفيديو) والمجسمات، والتصوير ضوئيًا (الفوتوغرافي) أو يدويًا (الرسوم بجميع أنواعها).

ويتطلب التوجيه الإسلامي لإنتاج الوسائل التعليمية أمرين: أحدهما مهني، والآخر تطبيقي.

فمن الناحية المهنية: ينبغي أن يكون القائمون على إنتاج الوسائل التعليمية أفرادًا ذوي إيمان من أصحاب الاختصاصات اللازمة، منها: [1] أ – اختصاص في فلسفة العلوم من حيث توجيه العلم لخدمة الإيمان.

ب – اختصاص في الثقافة الإسلامية وعلومها، وبوجه خاص في علمي التوحيد والتفسير.

جـ – اختصاصات علمية جامعية وفقًا لمحتوى الوسيلة المراد إنتاجها.

د – اختصاص تربوي على مستوى مكافئ.

هـ – اختصاص علمي وفني يتصل بالوسائل التعليمية.

"والشرط الأساسي للنجاح الاقتصار على الكفايات الإسلامية واختيار من يعرف بالولاء الحق للإسلام، وإنه لمن الممكن بل الواجب.... أن يكفي المسلمون أنفسهم بأنفسهم..." [2] .

ومن الناحية التطبيقية: ينبغي أن يكون معيار تحكيم الإسلام من أهم المعايير التي تراعى في إنتاج الوسائل التعليمية المختلفة، وذلك – كما يراه البعض – عن طريق الآتي: [3] أ – عدم تصوير الأشخاص ضوئيًا أو يدويًا إلا في حدود الضرورة القصوى، ولأغراض تعليمية بحتة.

ب – تجنب تصوير ذوات الأرواح إلا بغرض تعليمي.

جـ – تجنب الموسيقى في التسجيلات الصوتية، والأفلام بأنواعها.

د – لا تظهر النساء في أي نوع من أنواع الإنتاج.

هـ – تجنب الغيبيات تماما.

و – عدم تصوير الأنبياء.

ز – الاهتمام بغرس الإيمان في نفوس المتعلمين.

ح – تجنب الأفكار الهدامة والمضللة.

---

١) الباني، عبد الرحمن. الفلم القرآني. الرياض، مكتبة أسامة، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣ م، ص ص ١٩ – ٢٠.

٢) المرجع السابق، ص ٢١.

٣) المرجع السابق، ص ص ٢٢، ٢٣.

ثالثًا – في مجال اختيار الوسائل التعليمية واستخدامها:

عملية اختيار الوسائل التعليمية واستخدامها وفق التوجيه الإسلامي ينبغي أن يتوافر لها، بالإضافة إلى المختصين في مجال الوسائل التعليمية والفنيين، وكذا المختص في المادة العلمية، ينبغي أن يتوافر لها أفراد من ذوي الغيرة الإسلامية والحكمة، مؤهلين في العلوم الشرعية؛ وذلك نظرًا لأن كثيرًا من هذه الوسائل التعليمية قد تم إنتاجها مسبقًا محليًا أو عالميًا، وفيها – كما سنرى فيما بعد – من المخالفات ما اللَّه به عليم، لذلك ينبغي توافر مثل أولئك الأفراد الغيورين والحكماء لتنقية الشوائب، واختيار الوسائل التعليمية التي لا تتعارض مع القيم الإسلامية.

ومن الناحية التطبيقية: فإن على القائمين على عملية الاختيار – إذا لم يتوافر مثل أولئك الأفراد – أن يكون معيار تحكيم الإسلام هو الضابط في عملية اختيار الوسائل التعليمية واستخدامها، وذلك بمراعاة المعايير التطبيقية التي سبق ذكرها في الفقرة السابقة "في مجال إنتاج الوسائل التعليمية".

واقع تأليف الكتب وإجراء البحوث في مجال تقنية التعليم

يزخر عدد من المؤلفات والبحوث في مجال تقنية التعليم بأمور ينقصها التوجيه الإسلامي، منها على سبيل المثال لا الحصر، الآتي:

أولاً – عدم تناول ما ورد في القرآن والسنة، وآثار الصحابة والتابعين من الوسائل التعليمية.

ثانيًا – إغفال إسهامات العلماء المسلمين في مجال تقنية التعليم.

ثالثًا – عدم عرض موقف الإسلام من استخدام الوسائل التعليمية.

رابعًا – فقدان الصبغة الإسلامية في كثير من الجوانب المطروحة.

وفيما يأتي بيان هذه الجوانب بشيء من التفصيل:

أولاً – عدم تناول ما ورد في القرآن والسنة، وآثار الصحابة والتابعين من الوسائل التعليمية:

إن الباحث في أثناء تتبعه لتطور الوسائل التعليمية واستخدامها عبر التاريخ لاحظ أن عددًا من المؤلفين والباحثين في هذا الصدد لم يتناولوا ما ورد في القرآن، والسنة وآثار الصحابة والتابعين من الوسائل التعليمية، على الرغم من أن هذه المصادر الثلاثة قد ورد فيها استخدام لكثير من الوسائل التعليمية.

بيد أنه، من ناحية أخرى، فإن عددًا من المؤلفين والباحثين، وبخاصة المؤلفون والباحثون في طرق تدريس مواد التربية الإسلامية، قد تناولوا ما ورد في تلك المصادر الثلاثة، ولكن لم يكن الهدف إبراز أسبقية التربية الإسلامية في مصادرها الثلاثة في استخدام هذه الوسائل، بقدر ما هي محاولة من أولئك المؤلفين والباحثين لحث مدرسي مواد التربية الإسلامية باستخدام هذه الوسائل عن طريق الاقتداء بما ورد في القرآن والسنة وآثار الصحابة والتابعين؛ ولذلك كان التناول في عبارات مقتضبة لا تتصف بالعمق؛ لأنها لم تخرج عن عرض نوع أو نوعين من الوسائل التعليمية دون الدراسة والتمحيص. ولو كان الهدف إظهار أصالة التربية الإسلامية وأسبقيتها في استخدام الوسائل التعليمية لخصص أولئك المؤلفون والباحثون – على قلتهم – فصلاً خاصًّا بذلك، ولتناول ذلك أيضًا، المؤلفون والباحثون في طرق تدريس مواد غير التربية الإسلامية (التاريخ، والجغرافيا... إلخ).

ثانيًا – إغفال إسهامات العلماء المسلمين في مجال تقنية التعليم:

كما هو الحال في الفقرة السابقة (أولاً) من عدم اهتمام عدد من المؤلفين والباحثين يتناول ما ورد في القرآن والسنة وآثار الصحابة والتابعين من وسائل تعليمية سواء أثناء عرض التطور التاريخي لاستخدام الوسائل التعليمية، أو عدم تخصيص فصل مستقل بها، فإن إسهامات العلماء المسلمين هي الأخرى لم تَحظ بالاهتمام الواجب، إلا أنها قياسًا بالفقرة السابقة (أولاً) تعتبر أفضل حالاً منها؛ إذ يقوم بعض المؤلفين والباحثين

بعرض هذه الإسهامات، ولكن على استحياء، وبشيء مقتضب، وبخاصة إسهامات أبي بكر الرازي (**٢٥١ – ٣١١هـ ٨٦٥ – ٩٢٣ م**)، وابن الهيثم (**٣٥٤ – ٤٣٠هـ / ٩٦٥ – ١٠٣٨م**)، بيد أن من يطالع تاريخ العلوم عند المسلمين يجد رصيدًا ضخمًا لإسهاماتهم في التربية بعامة، وفي مجال تقنية التعليم بخاصة.

ثالثًا – عدم عرض موقف الإسلام من استخدام الوسائل التعليمية:

يغفل عدد من الكتب المؤلفة في مجال تقنية التعليم موقف الإسلام من استخدام الوسائل التعليمية، ويسير عدد من البحوث في هذا المجال على هذا المنوال، فيما عدا بعض الدراسات التي تتناول استخدام الوسائل التعليمية في تدريس مواد التربية الإسلامية بعامة أو بعض موادها بخاصة، مع أن مدرسي مواد التربية الإسلامية لديهم الثقافة الإسلامية التي تبصرهم بموقف الإسلام من الوسائل التعليمية، فيكون ذكر ذلك لهؤلاء كأنه من تحصيل الحاصل، إلا إذا كان الهدف تذكيرهم أو حثهم على استخدام الوسائل التعليمية فتلك مسألة أخرى.

رابعًا – فقدان الصبغة الإسلامية في كثير من الأفكار المطروحة:

يزخر عدد من المؤلفات والبحوث في مجال تقنية التعليم بأفكار ينقصها التوجيه الإسلامي، منها: –

أ – عدم حذف ما يتعارض مع العقيدة الصحيحة أو تفنيده.

ب – التوسع دون حاجة في استخدام صور ذوات الأرواح.

جـ – استخدام المصطلحات الأجنبية دون العربية.

د – إغفال معايير القيم الإسلامية عند عرض معايير اختيار الوسائل التعليمية.

وفيما يأتي نتناول هذه الجوانب بشيء من التفصيل:

أ – عدم حذف ما يتعارض مع العقيدة الصحيحة أو تفنيده:

مما يلاحظ أن عددًا من الكتب والبحوث في مجال تقنية التعليم تشير أثناء عرض

التطور التاريخي إلى ما كان يقوم به القدماء من كتابة أو تصوير أو هما معًا على المقابر، مع ما فيه من نحت وتماثيل وصور لذوات الأرواح، دون أن يحذفوا ذلك؛ لأن ذلك، أصلاً، ليس من الوسائل التعليمية، بقدر ما هو أدلة وشواهد على التراث عند تلك الأمم. وعلى افتراض أهميته فإنه كان يجدر بالمؤلفين أن يفندوه لأنه يتعارض مع العقيدة الصحيحة.

بل إن ما يدعو للرثاء حقًّا أن بعض المؤلفين في كتب تدريس مواد التربية الإسلامية، وكذا بعض الباحثين في مجال استخدام الوسائل التعليمية في مواد التربية الإسلامية، وفي مادة التوحيد على وجه الخصوص، قد وقع فيما وقع فيه غيرهم فلم يحذفوا أن يعدلوا أو يفندوا حيث ينبغي التفنيد.

فقد ورد في أحد كتب التربية الإسلامية ما نصه: "ومما يدل على قدم استخدام الوسائل من صور ورسوم ما وجد من هذه الصور والرسوم في الكهوف والمعابد والمقابر القديمة لدى كثير من الشعوب، ففيها ترى صور الشمس والقمر والنجوم والحيوانات والطيور والمعارك الحربية، والعمال وهم يمارسون أعمالهم، والفلاحين وهم يحصدون، والصيادين وهم يصطادون.... وهكذا " [(١)] .

وقد ورد في أحد بحوث التربية الإسلامية (التوحيد) ما نصه: "ويدلنا أيضًا على قدم الوسائل التعليمية ما كان موجودًا من رموز ورسوم على الأحجار وفي المعابد وعلى جلود الحيوانات، وكذلك الكتابة الهيروغليفية الموجودة في معابد المصريين القدماء، تدل على الوسائل التي لها مدلولها والتي كانت مستخدمة في ذلك الزمن. وما وجد من صور ورسوم في كهوف الأمم السابقة وفي مقابرهم ومعابدهم التي نرى فيها صور الشمس والحيوانات والمعارك" [(٢)] .

ب – التوسع دون حاجة في استخدام صور ذات الأرواح:

للإسلام موقف من التصوير، وبخاصة تصوير ذوات الأرواح. هذا الموقف موضع خلاف بين العلماء. وعلى القول الذي لا يجيز التصوير لذوات الأرواح هناك

١) الشافعي، محمد إبراهيم. التربية الإسلامية وطرق تدريسها. الكويت، مكتبة الفلاح، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤ م، ص ٢٧٣.

٢) بديوي، توفيق إبراهيم. أثر استخدام الوسائل التعليمية في تدريس بعض موضوعات التوحيد للصف الأول المتوسط على تحصيل التلاميذ. رسالة ماجستير غير منشورة، الرياض، ١٤٠٧ – ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧ – ١٩٨٨ م، ص ص ٦٠، ٦١.

استثناءات تحددها الضرورة. بيد أن عددًا من المؤلفين في مجال تقنية التعليم لا ينظرون إلى موقف الإسلام من ذلك، أو على الأقل وجود خلاف حول هذه المسألة، بل إنهم يتوسعون في تصوير ذوات الأرواح فيما لا حاجة إليه ولا تدعو إليه الضرورة، وبالإمكان الاستغناء عنه أصلاً، أو استخدام بديل آخر خروجًا من الخلاف.

جـ – استخدام المصطلحات الأجنبية دون العربية:

ما زال عدد من المؤلفين والباحثين في مجال تقنية التعليم يستخدمون المصطلحات الأجنبية بحروفها الإنجليزية أو الفرنسية أو غيرها، أو يستخدمون مصطلحات أجنبية بأحرف عربية، وما كلمة "تكنولوجيا"، و "أوفرهد بروجكتور" و "سلايد" بغريبة على أبصارنا وأسماعنا، بل إن مصطلح "أوفرهد بروجكتور" و "سلايد" وغيرهما أشهر من المصطلحات العربية، ومن الممكن أن يعرفها أي شخص بعكس مصطلح "السبورة الضوئية" (جهاز العرض فوق الرأس) أو "الشرائح " وغيرها.

د – إغفال معيار تحكيم الإسلام عند عرض معايير اختيار الوسائل التعليمية:

يعجب المرء وهو يعدد معايير اختيار الوسائل التعليمية في أي كتاب أو بحث في مجال تقنية التعليم أن يجد النص على اعتبار معيار تحكيم الإسلام واحدًا من هذه المعايير، مع أن هذا المعيار أهم معايير اختيار الوسائل التعليمية بالنسبة لنا نحن المسلمين. إلا أنه، والحق يقال، إننا نجد، أحيانًا، من يشير إلى معيار القيم الاجتماعية. وهذا من وجهة نظرنا منقول من مجتمعات تضع قيمها لنفسها، وفيه إغفال للقيم الإسلامية مع أنها هي الأولى بالاهتمام.

واقع إنتاج الوسائل التعليمية

لعل مجال التأليف وإجراء البحوث في مجال تقنية التعليم يعتبر أفضل حالاً من مجال إنتاج الوسائل التعليمية؛ ذلك أن عددًا من الوسائل التعليمية، وبخاصة الأفلام بجميع أنواعها، قد أنتجت في ظل ثقافات متعددة تختلف عن الثقافة الإسلامية،

بالإضافة إلى أن الأفلام التعليمية حذت حذو الأفلام الإعلامية، وبخاصة في عملية الإخراج؛ ولا غرابة في ذلك فإن عملية إنتاج الأفلام ولدت في مجال الإعلام وترعرعت في أحضانه.

وبوجه عام، فإن إنتاج الوسائل التعليمية في العالم الإسلامي المعاصر ينقصه التوجيه الإسلامي؛ نظرًا لما يأتي: -

أ - التوسع في إنتاج وسائل تعليمية تستخدم صور ذوات الأرواح مما لا تدعو إليه الضرورة سواء كان ضوئيًا أو يدويًا أو مجسمًا.

ب - استخدام الموسيقى التصويرية وغير التصويرية مما حرم الكثير من الدارسين من الاستفادة من كثير من الأفلام التعليمية، وكذا التسجيلات الصوتية، أو أن بعضًا منهم يستخدم هذه الوسائل رغمًا عنه، كما نمّى هذا المسلك في نفوس عدد من الدارسين حب الموسيقى والاستماع إليها.

جـ - ظهور النساء صوتًا (في التسجيلات الصوتية) أو صورة (في الصور الضوئية)، أو هما معًا (الأفلام التعليمية بجميع أنواعها)، ولم يقتصر الأمر على ظهورهن، بل إن كثيرًا منهن ظهرن متبرجات، خاضعات بالقول، مما يدعو إلى الإثارة والفتنة، وبخاصة إذا عرضت هذه الأفلام على الشباب ابتداءً بالمراحل المتوسطة (الإعدادية). وانتهاءً بالمرحلة الجامعية؛ ولذلك عزف عدد من الدارسين من ذوي الغيرة الإسلامية عن رؤية مثل تلك الوسائل أو سماعها.

د - نشر بعض الأفكار الهدامة التي تتعارض صراحة أو ضمنًا مع القيم الإسلامية والاجتماعية.

هـ - عدم التصاق كثير من الوسائل التعليمية بالبيئة الإسلامية، ولذلك ظهر في هذه الوسائل التعليمية كثير من القيم التي تختلف عن القيم الإسلامية والعربية.

واقع اختيار الوسائل التعليمية واستخدامها

إن عملية اختيار الوسائل التعليمية واستخدامها لا تخضع هي الأخرى لعملية الضبط؛ إذ لا يراعى حكم الإسلام عند اختيار الوسائل التعليمية واستخدامها؛

لذلك تسوء عملية الاختيار، وبالتالي تصبح الوسيلة المستخدمة تدريسًا وبحثًا وتأليفًا (في مجال تقنية التعليم أو في الكتب الدراسية المقررة) فيها مخالفة أو أكثر من المخالفات التي سبق ذكرها في "واقع إنتاج الوسائل التعليمية". وما تعليم حرف الألف عن طريق رسم الأرنب (تأليفًا وتدريساً) إلا مثال واحد من ذلك، مع أنه يمكن تعليم هذا الحرف برسم لون من الألوان يشتمل على هذا الحرف كالأحمر والأخضر والأصفر إلخ. وبالإضافة إلى ذلك اختيار كثير من الوسائل التعليمية التي تستخدم اللغات الأجنبية، وبخاصة في العلوم الكونية (الطبيعية) وعلم النفس، مما حرم عددًا من الدارسين من الاستفادة منها الاستفادة المرجوة؛ نظرًا لعدم معرفتهم باللغات الأجنبية.

وربما يعود نقص التوجيه الإسلامي في عملية اختيار الوسائل التعليمية واستخدامها إلى سبب أو أكثر من الأسباب الآتية:

أ - إن عددًا من المستفيدين (المعلمين والمتعلمين) من هذه الوسائل ليس لديهم ثقافة إسلامية تبصرهم بما ينبغي اختياره واستخدامه وفقًا لوجهة النظر الإسلامية.

ب - إن عددًا من الوسائل التعليمية - كما سبق - تنتجها بيئات مختلفة عقائديًا وثقافيًا عن العالم الإسلامي.

جـــ - عدم وجود بدائل متعددة من الوسائل التعليمية، يمكن أن تتم من بينها عملية اختيار الوسائل التعليمية واستخدامها.

نتائج الدراسة

من خلال العرض السابق توصلت الدراسة إلى الآتي:

أولاً - أن هناك عدة مجالات يتناولها التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم .

ثانيًا - أن هناك مجموعة من المعايير المهنية والتطبيقية التي تراعى عند التأليف والبحث في مجال تقنية التعليم، وكذا إنتاج الوسائل التعليمية، واختيارها، واستخدامها، تدريسًا وتأليفًا في الكتب الدراسية المقررة.

ثالثًا – أن هناك نقصًا في التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم فيما يتعلق بالتأليف والبحث في مجالها، يشمل الآتي:

أ – عدم تناول ما ورد في القرآن والسنة وآثار الصحابة والتابعين في مجال الوسائل التعليمية.

ب – إغفال إسهامات العلماء المسلمين في مجال الوسائل التعليمية.

جـ – عدم عرض موقف الإسلام من استخدام الوسائل التعليمية.

د – عدم حذف ما يتعارض مع العقيدة الصحيحة أو تفنيده.

هـ – التوسع دون حاجة في استخدام صور ذوات الأرواح.

و – استخدام المصطلحات الأجنبية دون العربية.

ز – إغفال معيار القيم الإسلامية عند عرض معايير اختيار الوسائل التعليمية.

رابعًا – أن هناك نقصًا في التوجيه الإسلامي لتقنية التعليم فيما يتعلق بإنتاج الوسائل التعليمية، واختيارها، واستخدامها، تدريسًا وتأليفاً في الكتب الدراسية المقررة. ومن أبرز مظاهر هذا النقص الآتي:

أ – التوسع في استخدام صور ذوات الأرواح ضوئيًا أو يدويًا أو مجسمًا مما لا تدعو إليه الضرورة.

ب – نشر الأفكار الهدامة التي تتعارض صراحة أو ضمنا مع القيم الإسلامية والاجتماعية.

جـ – ظهور النساء صوتًا أو صورة أو هما معًا متبرجات خاضعات بالقول.

د – استخدام الموسيقى التصويرية وغير التصويرية.

هـ – عدم التصاق كثير من الوسائل التعليمية بالبيئة الإسلامية.

و – استخدام اللغات الأجنبية دون العربية في الوسائل المسموعة أو المسموعة المرئية.

توصيات الدراسة

من خلال العرض السابق والنتائج التي توصلت إليها الدراسة فإن الباحث يوصي بالآتي:

أولاً – العمل على تبني المختصين والباحثين والمؤلفين والعاملين في مجال تقنية التعليم بالتصور الإسلامي لتقنية التعليم في ضوء الإطار الذي طرحته هذه الدراسة.

ثانيًا – مراعاة المعايير المهنية التي توصلت إليها الدراسة عند التأليف والبحث في تقنية التعليم، وكذا عند إنتاج الوسائل التعليمية، واختيارها، واستخدامها.

ثالثًا – أن يوجه اهتمام خاص إلى القرآن والسنة بصفتهما أهم مصدرين في التربية الإسلامية، وأن يوجه اهتمام خاص إلى آثار الصحابة والتابعين بصفتهم قدوة في السلوك. وبعبارة أخرى: فإنه نظرًا لأن هذه المصادر الشرعية ثرت ثراءً تربويًا، فإنه من الأهمية بمكان دراستها دراسة استقصائية ليس فقط لاستخلاص ما فيها من وسائل تعليمية، ولكن استخلاص تصور تربوي إسلامي. فهذا التصور هو الذي يقيم المسلمين على منهج اللّه في حال تطبيقه تطبيقًا سليما، ويخلصهم من كثير من التلوث التربوي الذي يعانون منه في الوقت الحاضر.

هذا ويود الباحث الإشارة إلى الآتي:

أ – أن القرآن والسنة وآثار الصحابة والتابعين ليست كتبًا للوسائل التعليمية بحيث يجد الدارس فيها دراسة منظمة للوسائل التعليمية، ولكن وردت فيها نصوص كثيرة تحوي استخدام الوسائل التعليمية لإيضاح عقيدة أو قاعدة أو أصل أو حكم شرعي.

ب – إن الدراسة الاستقصائية لما ورد في المصادر الثلاثة (القرآن والسنة وآثار الصحابة والتابعين) تحتاج إلى فريق عمل من المختصين في القرآن وعلومه، والسنة وعلومها، والتربية الإسلامية، وتقنية التعليم يتعاونون لإنجاز هذا العمل المهم في حياة كل مسلم.

رابعًا – يوصي الباحث المؤلفين والباحثين بعرض إسهامات العلماء المسلمين في مجال

الوسائل التعليمية، عند تناول التطور التاريخي لاستخدامها، أو بتخصيص فصل مستقل بهذه الإسهامات، لكي يتعرف الدارسون على مدى إسهامات علمائهم في هذا المجال، بدلاً من أن يمتلكهم اعتقاد خاطئ بأن تقنية التعليم وليدة التقدم والتطور التقني الغربية، وأن العلماء المسلمين لم يكن لهم أي أثر يذكر في هذا المجال.

خامسًا – يوصي الباحث المؤلفين والباحثين في مجال تقنية التعليم بالعمل على اشتمال مؤلفاتهم وأبحاثهم على فكرة واضحة ومفصلة عن موقف الإسلام من استخدام الوسائل التعليمية بعامة، واستخدام التصوير لذوات الأرواح بوجه خاص، واستخدام التصوير لأغراض تعليمية وعلى وجه الضرورة بوجه أخص؛ لأن ذلك يحقق الأهداف الآتية:

أ – تنمية معارف الدارسين ممن لم يسبق لهم ثقافة إسلامية بهذا الصدد، وبخاصة دارسي العلوم الكونية والاجتماعية والسلوكية إلخ، وتذكير من سبق لهم ثقافة إسلامية بذلك من دارسي العلوم الشرعية.

ب – ضبط عملية استخدام صور ذوات الأرواح عند التأليف وإجراء البحوث، وإنتاج الوسائل التعليمية، واختيارها، واستخدامها بحيث لا يتوسع فيها إلا بقدر الضرورة، خروجًا من الخلاف بين العلماء في هذا الصدد.

سادسًا – يرى الباحث أنه من أجل تثبيت الهوية الإسلامية وتعميقها ينبغي استخدام اللغة العربية؛ إذ أنها لغة القرآن الكريم، ولم تكن اللغة العربية يوما من الأيام قاصرة عن احتواء ما يجد من مخترعات العصر بل ومصطلحاته مما وجد في البيئات الأخرى. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الباحث لا يرى مانعًا من استخدام المصطلحات الأجنبية عند الضرورة، ولكن الاقتصار عليها دون استخدام المصطلح العربي قبلها فيه طمس للهوية الإسلامية والعربية، وإيحاء بعدم قدرة اللغة العربية على استيعاب المصطلحات، وتعزيز لترسيخ المصطلحات الأجنبية في نفوس الناشئة، بحيث يتعودون عليها بدلاً من أن ينشئوا على استخدام المصطلحات العربية.

سابعًا – يرى الباحث أنه لمعالجة واقع إنتاج الوسائل التعليمية واختيارها واستخدامها، تدريسًا وتأليفًا في الكتب المقررة، فإنه ينبغي العمل على الآتي:

أ – تحكيم الإسلام في أمر الوسائل التعليمية، إنتاجًا واختيارًا واستخداما (تدريسًا وتأليفاً). وذلك بمراعاة المعايير المهنية والتطبيقية التي توصلت إليها الدراسة.

ب – تبني مراكز تقنية التعليم في الجامعات في العالم الإسلامي مشروعًا لإنتاج وسائل تعليمية للمراحل التعليمية المختلفة تأخذ في اعتبارها المعايير المهنية والتطبيقية التي توصلت إليها الدراسة.

(أ) ١ – القرآن الكريم:

(ب) كتب الحديث:

٢ – البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. بيروت، عالم الكتب، الطبعة الرابعة **١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م** .

٣ – السجستاني، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. (إعداد وتعليق) الدعاس، عزت بن عبيد والسيد عادل، حمص، دار الحديث، **١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م** .

٤ – الشيباني، أحمد بن حنبل. المسند. بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الخامسة، **١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م** .

٥ – القشيري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم بشرح النووي. بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، **١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م** .

٦ – مالك بن أنس. الموطأ. (تعليق) عبد الباقي، محمد فؤاد. القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، **١٣٧٠ هـ / ١٩٥١ م** .

٧ – النسائي، أحمد بن شعيب. سنن النسائي. بيروت، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ النشر.

(جـ) الكتب:

٨ – إسماعيل، زكي محمد. التأصيل الإسلامي للعلوم والدراسات الاجتماعية. الإسكندرية، دار المطبوعات الجديدة، **١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م** .

٩ – أشرف، سيد علي. آفاق جديدة في التعليم الإسلامي. (ترجمة) الرباط، أمين حسين. جدة، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، **١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م** .

١٠ – الباني، عبد الرحمن. الفلم القرآني. الرياض، مكتبة أسامة، **١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م** .

١١ – بدران، مصطفى وآخرون. الوسائل التعليمية. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة، **١٩٨٣ م** .

١٢ – البغدادي، محمد رضا والصفدي، أحمد عصام. تكنولوجيا التعليم والإعلام. الكويت، مكتبة الفلاح، **١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م** .

١٣ – الجندي، أنور. أسلمة المناهج والعلوم والقضايا والمصطلحات المعاصرة. القاهرة دار الاعتصام، بدون تاريخ النشر.

١٤ – من التبعية إلى الأصالة في مجال التعليم واللغة والقانون. القاهرة، دار الاعتصام للنشر والتوزيع، بدون تاريخ النشر.

١٥ – جترلي، رياض صالح. سلسلة بحوث نفسية وتربوية. الرياض، دار الهدى للنشر والتوزيع، **١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م** .

١٦ – الجوهري، عبد اللطيف. مقال في أزمة التربية حول كتاب التربية وبناء الأجيال للأستاذ أنور الجندي. الإسكندرية، دار الدعوة للنشر والتوزيع، **١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م** .

١٧ – حسين، سيد سجاد وأشرف، سيد علي. أزمة التعليم الإسلامي. (ترجمة) الرباط، أمين حسين، جدة، شركة مكتبات عكاظ، **١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م** .

١٨ – حمدان، محمد زياد. وسائل وتكنولوجيا التعليم: مبادؤها وتطبيقاتها في التعليم والتدريس.عمان، دار التربية الحديثة، الطبعة الثانية، **١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م** .

١٩ – زاهر، ضياء وإسكندر، كمال يوسف. التخطيط لمستقبل التكنولوجيا التعليمية. القاهرة، مؤسسة الخليج العربي، **١٩٨٤ م** .

٢٠ – الزركلي، خير الدين. الأعلام. الرياض، وزارة المعارف، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ الطبع.

٢١ – السليمان، فهد بن ناصر. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين. جـ **١ – ٣** ، الرياض، دار الوطن، **١٤١٢ هـ** .

٢٢ – سيد، عبد الحليم فتح الباب وحفظ اللّه، إبراهيم ميخائيل. وسائل التعليم والإعلام. القاهرة، عالم الكتب، الطبعة الثانية، **١٩٧٦ م** .

٢٣ – الشافعي، محمد إبراهيم. التربية الإسلامية وطرق تدريسها. الكويت، مكتبة الفلاح، الطبعة الثانية، **١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م** .

٢٤ – الطوبجي، حسين حمدي. وسائل الاتصال والتكنولوجيا في التعليم. الكويت، دار القلم، الطبعة العاشرة، **١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م** .

٢٥ – العطاس، محمد النقيب. التعليم الإسلامي: أهدافه ومقاصده. جدة، شركة مكتبات عكاظ، **١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م** .

٢٦ – العقيلي، عبد العزيز محمد. تقنيات التعليم والاتصال. كتاب غير منشور، الجزء الأول، الرياض، **١٤٠٨ هـ** .

٢٧ – علوان، عبد اللّه ناصح. حكم الإسلام في وسائل الإعلام. القاهرة. دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة الخامسة، **١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م** .

٢٨ – العليان، حمد بكر. التربية والتعليم في الدولة الإسلامية خلال القرن الرابع عشر من التبعية

إلى الأصالة. القاهرة، دار الأنصار، بدون تاريخ النشر.

٢٩ – فرحان، إسحاق أحمد. التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة. عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، **١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م**

.

٣٠ – كاظم، أحمد خيري وجابر، عبد الحميد جابر. الوسائل التعليمية والمنهج. القاهرة، دار النهضة العربية، **١٩٧٠ م** .

٣١ – الكلوب، بشير عبد الرحيم. التكنولوجيا في عملية التعلم والتعليم. عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، **١٩٨٨ م** .

٣٢ – اللقاني، أحمد حسين. الوسائل التعليمية والمنهج المدرسي. القاهرة، مؤسسة الخليج العربي، **١٩٨٤ م** .

٣٣ – منصور، أحمد حامد. تكنولوجيا التعليم وتنمية القدرة على التفكير الابتكاري. الكويت، ذات السلاسل، **١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م** .

٣٤ – منصور، عبد المجيد سيد. سيكولوجية الوسائل التعليمية ووسائل تدريس اللغة العربية. القاهرة، دار المعارف، **١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م** .

٣٥ – المودودي، أبو الأعلى. المنهج الإسلامي الجديد للتربية والتعليم. (تعليق) الاستانبولي، محمود مهدي، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، **١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م** .

٣٦ – النجاز، زغلول راغب. أزمة التعليم المعاصر. الكويت، مكتبة الفلاح، **١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م** .

٣٧ – نصيف، عبد اللّه عمر والفاروقي، إسماعيل راجي. العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية. جدة، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، **١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م** .

٣٨ – ولكنسون، جين. الوسائل في التعليم: الأبحاث إبان ستون عاما (ترجمة) الدباسي صالح مبارك والعربي، صلاح عبد المجيد، الرياض، دار العلوم، **١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦** .

(د) رسائل علمية وبحوث:

٣٩ – إسماعيل، زكي محمد. إنجازات الجامعات الإسلامية في مجال توجيه العلوم إسلاميا. بحث غير منشور. قدم إلى مؤتمر "التوجيه الإسلامي للعلوم". المحور الثاني، القاهرة، **١٤١٣ هـ** .

٤٠ – بديوي، توفيق إبراهيم. أثر استخدام الوسائل التعليمية في تدريس بعض موضوعات التوحيد للصف الأول المتوسط على تحصيل التلاميذ. رسالة ماجستير غير منشورة قدمت إلى جامعة الملك سعود. الرياض، **١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ – ١٩٨٨م** .

٤١ – بلعوص، عبد الرحمن محمد. تقويم استخدام تقنية التعليم في تدريس التخصصات النظرية

في جامعات المملكة العربية السعودية. رسالة دكتوراة غير منشورة قدمت إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض، **١٤١١ هـ** .

٤٢ – الخمساوي، خمساوي أحمد. الفكر الموسوعي والتوجيه الإسلامي للعلوم الحضارية. بحث غير منشور، قدم إلى مؤتمر "التوجيه الإسلامي للعلوم"، المحور الأول، القاهرة، **١٤١٣ هـ** .

٤٣ – السمالوطي، نبيل. التوجيه الإسلامي لعلم الاجتماع وتقويم مناهجه الحالية في العالم الإسلامي في ضوء هذا التوجيه. بحث غير منشور، قدم إلى "مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم"، المحور الثاني، القاهرة، **١٤١٣ هـ** .

٤٤ – طعيمة، رشدي أحمد عبد اللّه. معوقات توجيه العلوم توجيها إسلاميا: أسبابها وطرق علاجها. بحث غير منشور، قدم إلى "مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم"، المحور الثاني، القاهرة، **١٤١٣ هـ** .

٤٥ – الفرجاني عبد العظيم. الاتصال التعليمي من القرآن والسنة. بحث غير منشور، قدم إلى "مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم"، المحور الثاني، القاهرة، **١٤١٣ هـ** .

٤٦ – القطان، مناع خليل. مفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم وأهدافه وأسسه العامة. بحث غير منشور، قدم إلى "مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم"، المحور الثاني، القاهرة، **١٤١٣ هـ** .

٤٧ – مرسي، كمال إبراهيم. محاضرات في المدخل إلى التوجيه الإسلامي لعلم النفس. مذكرة غير منشورة، الرياض، **١٤١١ هـ** .

٤٨ – يالجن، مقداد. أساسيات التوجيه الإسلامي للعلوم. مذكرة غير منشورة، الرياض، **١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م** .

٤٩ – اليوسف، حمد عبد العزيز. مدى استخدام الوسائل التعليمية في تدريس المواد الدينية بالمدارس المتوسطة للبنين بمدينة الرياض. رسالة ماجستير غير منشورة قدمت إلى جامعة الملك سعود، الرياض، **١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م** .

(هـ) المجلات:

٥٠ – أبو راس، عبد اللّٰه سعيد. "وسائل وتكنولوجيا التعليم". **مجلة التوثيق التربوي** ، الرياض، **١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م** ، العددان **٢٢ ، ٢٣** ، ص ص **٨٤ – ٩٠** .

٥١ – الطوبجي، حسين حمدي. "المفهوم المعاصر للتقنيات التربوية وعلاقته بتعليم الكبار ومحو الأمية ". **مجلة التربية المستمرة** ، تونس **١٩٨٤ م** ، العدد السابع، ص ص **٦ – ١٦** .

٥٢ – العابد، أنور. "استخدام الشبكة الفضائية في البرامج التعليمية المدرسية ". **مجلة تكنولوجيا التعليم** ، الكويت، العدد **٧** ، **١٩٨١ م** ، ص ص **٣٣ – ٣٩**.

٥٣ – العبودي، عبد اللّٰه بن حمد. "حكم لعب الأطفال مجسمة غير مجسمة ". **مجلة البحوث الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ** ، العدد **١١** ، ص ص **٢٦٣ – ٢٨٤** .

رسالة ابن فضلان

إِسهام رائد ومبكر في العلوم الاجتماعية

إِعداد الدكتور

عبد اللَّه حسن العبادي

كلية الآداب – جامعة الملك سعود

١ – من هو أحمد بن فضلان ؟

هو أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد، بن حماد مولى محمد بن سليمان [١] من قادة الدولة العباسية والمصادر التاريخية لا تزودنا بأية معلومات عن رحلته، ولا عن صاحبها. فلا توجد ترجمة واحدة له سواء في كتب الجغرافيا أو التاريخ أو الأخبار. ولا أيضًا في كتب تراجم الأعيان القديم منها والحديث. ونحن لا نعرف أين ولد ابن فضلان، وكيف كانت نشأته ؟. وكيف تعلّم ؟ وما المناصب الإدارية والدينية التي تقلدها قبل أن يتوجه في البعثة المرسلة من قبل الخليفة العباسي المقتدر بالله إلى ملك البلغار ؟ وما صلته بالوزير حامد بن العباس [٢] ولا نعرف أيضًا شيئًا عن ثقافته الأدبية والدينية، وهل ترك مؤلفات أخرى غير رسالته ؟

لقد أعطى صورة واضحة للبلغار، وملاحظات دقيقة عن عاداتهم وتجارتهم وحضارتهم، كما ترك لنا في رسالته صورا اجتماعية وأنثربولوجية عن الروس وجماعات من الأتراك. وتدل رسالته على أنه كان على ثقافة دينية وأدب رفيع، وكان أسلوبه شيقًا جميلاً، وكان ابن فضلان صادقًا فيما رواه في الرحلة. كما كان محبًّا للإسلام وراغبًا في نشر تعاليمه. ويظهر لنا من خلال قراءة الأثر الوحيد الذي تركه، أنه كان متعلماً، أما سنه أثناء قيامه بالرحلة، فهو أنه كان شابًّا أو متوسط العمر ولا يمكن أن يكون متقدمًا

١) القائد محمد بن سليمان أبو علي الكاتب، هزم آل طولون في مصر، وأعادها إلى الخلافة سنة ٢٩٢هـ (٩٠٥م).

٢) هو وآخران هما الوزير أبو الحسن علي بن الفرات، وعلي بن عيسى بن الجراح، وكان الثلاثة من ألمع الوزراء في عهد الخليفة المقتدر بالله، وأكثرهم قدرة في تدبير الملك.

في السن. فقد لاحظنا أنه تحمل كثيرًا في أسفار رحلته فخاض الأنهار وسكن مناطق الثلوج وركب الجمال واستخدم السفن. وعبر كثيرًا من البوادي والصحارى والقفار والغابات.

٢ – رحلة ابن فضلان:

رغم مرور أكثر من ألف سنة عن رسالته، ورغم عدد الناقلين والتراجمة الذين تناولوا الرسالة بأكثر من اثنتي عشرة لغة، مع ما تتضمنه تلك اللغات من تقاليد ثقافية [١] إلا أن المصادر عن الرحلة في اللغة العربية ما تزال قليلة كما أن ما كتب عنها أو عن صاحبها في لغتنا أقل بكثير مما كتب باللغات الأوربية. لقد ظل ابن فضلان ورسالته مجهولين بالنسبة للجغرافيين الأوائل مثل الاصطخري والمسعودي، رغم أنهم قرأوا رسالته منذ القرن الرابع الهجري ويبدو أنهم نقلوا عنها، لكنهم لم يشيروا أنهم رجعوا إليها، ثم نقل ياقوت الحموي في القرن السابع أجزاء من رسالة ابن فضلان في كتابه معجم البلدان، ولا سيما فيما كتب ياقوت عن مادة " أتل " و " باشفرد " و " بلغار " و " خزر " و " خوارزم ". وهي المناطق التي زارها ابن فضلان وكتب ملاحظاته عنها وعن أهلها وعن عاداتهم. ثم بعد ذلك بدأ يعرف وينتشر اسمه بين المهتمين بالتاريخ والجغرافيا والرحلات.

وقد لقي ابن فضلان كغيره من العلماء العرب والمسلمين اهتمامًا خاصًّا من الغربيين، وذلك لأن أجزاء من رسالته قد طبعت في الغرب وترجمت، إلا أن هذه الطبعات لم يصل منها شيء إلى المكتبات العربية. وقد كتب عن رسالته الكثير في المصادر الروسية والألمانية، واهتم بها عدد من المستشرقين وقبل ظهور مخطوطة الرسالة نفسها. وفي مقدمة من اهتم بها من المستشرقين " نيكيتا أيسيف " والمستشرق الإنجليزي " دنلوب ". وكتب ريتشارد فراي مع صديقه بلاك بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٣٧٤هـــ بعض التعليقات على ما أورده ابن فضلان في رسالته. أما في روسيا فقد وجدت رسالة ابن فضلان اهتمامًا كبيرًا لأنها

---

١) أحمد عبد السلام البقالي: مغامرات سفير عربي في اسكندنافيا منذ ١٠٠٠عام، مطبوعات تهامة، جدة، ١٩٨٨، ص١٢.

تصف بلاد الروس والبلغار والأتراك في القرن العاشر للميلاد وصفًا دقيقًا بحيث اعتبرها الروس مرجعًا أساسيًّا عن هذه الفترة من حياتهم، فدرسوها دراسة وافية ونشروا أجزاء منها وترجموها [1] ومنذ مطلق القرن التاسع عشر بدأ المستشرقون يهتمون بدراسة الرحلة، والتعليق عليها مع ترجمتها فنشر بعضهم ما قاله العرب من الجغرافيين عن الروس ولا سيما الإدريسي والمسعودي وابن فضلان.

وقد لاحظ المستشرق الروسي فراين Fraehn في عام ١٢٣٩هـ، أهمية قصة هذه الرحلة بناء على ما نقله منها الجغرافي ياقوت الحموي في معجم البلدان وخاصة ما تحتويه من أخبار البلغار في الفولجا والصقالبة فنشر حولها عدة دراسات [2] .

واكتشف مقطع آخر من رسالة ابن فضلان في روسيا عام ١٢٣٣هـ ونشرت بالألمانية من قبل أكاديمية "سان بيتر سبورغ" في عام ١٢٣٩هـ. ويتضمن هذا المقطع أجزاء معينة سبق أن نشرها " رازموسين " سنة ١٢٣٠هـ، وقد اعتمد فيها على مخطوطة وجدها في كوبنهاجن، ثم اختفت بعد ذلك. وهي مخطوطة يشك كثيرًا في صدقها وصحتها.

وكانت هناك ترجمات سويدية وفرنسية وإنجليزية، إلا أنها جميعها غير صحيحة إلى حد الإسفاف الظاهر فقد كانت مليئة بالأخطاء ولا تقدم معلومات جديدة.

وفي عام ١٢٩٥هـ تم اكتشاف مخطوطتين جديدتين في المجموعة الأثرية العائدة " للسير جون إيمرسون " السفير البريطاني في القسطنطينية، وقد كان جامعًا شرهًا يتجاوز حماسه الاهتمام بمحتوى ما يجمعه. وقد اكتشف المخطوطتان بعد وفاته، ولا يعرف أحد متى حصل عليهما ؟ ومن أين ؟

إحدى هاتين المخطوطتين، هي مخطوطة جغرافية بالعربية لأحمد الطوسي يرجع

---

١) أحمد بن فضلان، رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الأتراك والخرز والروس والصقالبة سنة ٩٢١م، تحقيق الدكتور سامي الدهان – مقدمة المحقق، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٥٩.

٢) فؤاد سزكين، مجموع في الجغرافيا مما ألفه ابن الفقيه وابن فضلان وأبو دلف الخزرجي، مقدمة الناشر. منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، ألمانيا، ١٩٨٧م.

تاريخها إلى عام ٤٤٠هـــ. وهذا يجعلها أقرب زمنيًّا من أي مخطوط آخر، إلى أصل رسالة ابن فضلان الذي يعتقد أنها كتبت حوالي ٣٨٧ – ٣٨٩هـــ. ورغم قربها الزمني فالباحثون يعتقدون أن مؤلف الطوسي أقل المصادر جدارة بالثقة، فهو مليء بالأخطاء والتناقضات الواضحة. ورغم أنه يأخذ بشكل مطول من " ابن الفقيه " [١] الذي زار بلاد الشمال، فإن مراجع كثيرة تتردد في قبوله.

أما المخطوطة الثانية فهي لأمين الرازي ويرجع تاريخها إلى ٩٦٦ – ٩٦٧هـــ. وهي مكتوبة باللاتينية، وحسب قول كاتبها فقد ترجمت مباشرة من النص العربي لابن فضلان. وتتضمن مخطوطة الرازي بعض المعلومات عن "الأتراك والأوغوز"، كما تتضمن فقرات أخرى تتعلق بالمعارك ضد غيلان الضباب، لا توجد في المصادر الأخرى.

وفي عام ١٣٥٣هـــ، اكتشف نص مكتوب بلاتينية العصور الوسطى، وجد في دير "كسيموس" قرب " تسالونكيا " شمال شرق اليونان. ويتضمن نص كسيموس تعليقات إضافية عن علاقة ابن فضلان بالخليفة، وعن مغامراته مع غيلان الضباب ببلاد الشمال. ولا يعرف شيء مؤكد عن كاتب هذا النص ولا عن تاريخه. إن تجميع هذه الترجمات العديدة، وتحقيق هذا العدد الكبير من النسخ والنصوص عبر فترة تزيد عن الألف عام، والمكتوبة بالعربية واللاتينية والألمانية والفرنسية والدانمركية والسويدية والإنجليزية لهو مهمة شاقة. ولا يمكن القيام بها إلا شخص واسع المعرفة، عظيم الهمة، وقد وجد مثل هذا الشخص في عام ١٣٧١هـــ. فقد تولى الأستاذ " بير فراوس دولوس " أستاذ الأدب المقارن في جامعة أوسلو بالنرويج، جمع كل المصادر المعروفة، وبدأ بتنفيذ مهمة الترجمة الهائلة، وهي مهمة شغلته حتى وفاته عام ١٣٧٦هـــ.

وقد نشرت أجزاء من ترجمته في مجلة "وقائع المتحف الوطني في أوسلو في عامي ١٣٧٩ و ١٣٨٠هـــ". لكنها لم تثر كثيرًا من الاهتمام في الأوساط العلمية، أو بين

١) هو أبو عبد اللَّه أحمد بن محمد بن إسحاق بن الفقيه الهمذاني، والذي ألف كتاب البلدان وغيره وعاش في النصف الثاني من القرن الثالث والربع الأول من القرن الرابع الهجري وقد ذكره ابن النديم في الفهرست.

العلماء،وربما كان سبب ذلك، أن المجلة المذكورة كانت محدودة الانتشار والتوزيع.

ولقد كانت ترجمة " فراوس دولوس " ترجمة حرفية، ففي مقدمته للترجمة أشار إِلى أن من طبيعة اللغات، أن لا تكون الترجمات الجميلة دائمًا صحيحة، وأن الترجمة الدقيقة تكتشف جمالها الخاص دونما مساعدة.

ويعلق " كريتشن " قائلاً: لقد قمت بتعديلات طفيفة عند إِعدادي لترجمة " فراوس دولوس " فقد حذفت بعض الفقرات، وقد وضحت هذا في سياق النص.

وغيرت ترتيب الجمل بحيث يبدأ كلام كل شخص يروى عنه ابن فضلان بمقطع جديد، حسب الحوار العصري. وحذفت العلامات المميزة للأسماء العربية. وأخيرًا أعدت ترتيب الجمل، بحيث يصبح المعنى أكثر قربًا للفهم، وأكثر وضوحًا من الناحية اللغوية مايكل كريتشن "Critchon Micheal" [١] .

ومنذ ظهور مخطوطة الرسالة، توجه العلماء إِلى دراستها والتعريف بها، فتولى العالم التركي زكي وليدي طوغان تحقيقها والتعليق عليها وترجمتها، وقابلها على ياقوت الحموي في مقتطفاته منها والتي ذكرها في معجم البلدان، وعلى غيره. ثم أتبعها بنصوص من الجغرافيين العرب، ونشرها بالعربية والترجمة الألمانية، وطبعها سنة ١٣٥٨هـــ [٢] .

ولعل هذه أول مرة تطبع فيها الرسالة باللغة العربية، ثم قام الدكتور سامي الدهان بتحقيق الرسالة والتعليق عليها، ونشرت في مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق سنة ١٣٧٩هــــ.

ويقول البقالي: " إِن ما لم يصل إِليه الدهان من رسالة ابن فضلان هو أهم كثيرًا،

---

١) روائي أمريكي معاصر، صاغ رسالة ابن فضلان، في شكل روائي معاصر، تحت اسم "أكلة الموتى Eaters of the dead " وحققت أرقامًا عالية في التوزيـــع فـــي الولايات المتحدة الأمريكية وأوربا.

وترجمت من قبل روايات الهلال، العدد ٤٣٧مايو ١٩٨٥ شعبان ١٤٠٥هـ وترجمها تيسير كامل. وما ذكر في هاتين الصفحتين، رجعت فيه إِلى مقدمة كاتب الرواية.

٢) أحمد بن فضلان، الرسالة، مرجع سابق، ص٤٨.

وأعظم تشويقًا وإثارة من وجهة النظر الروائية والتاريخية والعلمية على السواء، ففيه تبدأ المغامرة الاسكندنافية الحقيقية. ولحسن الحظ أن ما نقله " كريشن " في روايته "أكلة الأموات" عن " فراس دولوس " يبدأ حيث ينتهي ما عثر عليه الدهان، فالكاتبان يكمل بعضهما البعض.

أما ما ينقص الرسالة، فهو الجزء الأخير الذي لم يعثر عليه الدهان ولا دولوس، ويبدأ بإبحار ابن فضلان في رحلة العودة إلى الوطن بعد تسويف ومماطلة من الملك " روثغار ". وتنتهي الرسالة عند مشاهدة ابن فضلان لشيء في البحر لا ندري ما هو " [1] .

٣ – بغداد في عصر ابن فضلان:

إذا كنا لا نعرف عن ابن فضلان شخصيًّا أي شيء. ولكن من الواضح أنه كان متعلمًا مثقفًا، ومن تجاربه يبدو أنه لم يكن متقدمًا في السن، وإلاّ لما استطاع أن يتحمل متاعب السفر ومشاق الرحلة. وهو يكتب بشكل واضح لا لبس فيه ولا غموض، مبينًا أنه من معارف الخليفة الذي لم يكن يحبه كثيرًا.

ونحن نعرف الكثير عن المجتمع الذي عاش فيه ابن فضلان. فقد كانت بغداد، مدينة السلام، في القرن العاشر الميلادي، أزهى المدن حضارة وثقافة على وجه الأرض.وكان يعيش داخل أسوارها أكثر من مليون نسمة. وكانت مركز النشاط التجاري، والاستقطاب الفكري، والإشعاع الثقافي. وكانت بغداد مسرحًا رائعًا للجمال والأناقة والبهاء. فكانت هناك حدائق معطرة وبساتين خضراء، وغابات ظليلة باردة. وكانت غنية جدًّا ومليئة بالثروات الهائلة والمكدسة والتي تصل إليها من امبراطورية الدولة العباسية الشاسعة والمترامية الأطراف.

وكان عرب بغداد مسلمين، متمسكين بدينهم ومحافظين على تعاليمه، ولكنهم في نفس الوقت لم يكونوا منغلقين على أنفسهم أو معزولين عن العالم الخارجي. ولكنهم كانوا منفتحين على شعوب أخرى، تختلف عنهم في المعتقدات، والعادات،

١) أحمد عبد السلام البقالي، مرجع سابق، صفحات ١٦ – ١٧.

والتقاليد. ويمكن القول بأن العرب في تلك الفترة كانوا أقل شعوب العالم إقليمية وانطواء، وهذا جعل منهم ملاحظين ممتازين للثقافات الأجنبية.

٤ – أسلوبه:

وواضح أن ابن فضلان ذكي ودقيق الملاحظة. فقد اهتم بتفاصيل الحياة اليومية للناس، وبمعتقدات الشعب الذي يلتقي به. وقد صدمه الكثير مما شاهد، فوصفه بأنه سوقي أو فاحش. ولكنه لا يضيع وقتًا كبيرًا في التعبير عن سخطه، فما يعبر عن سخطه أو عدم رضاه، حتى يعود ثانية إلى تدوين ملاحظاته التي لا تغفل شيئًا ويحكي عما رأى وشاهد بصراحة تثير الإعجاب دون خجل.

فابن فضلان لم يكن هدفه الرئيسي التسلية، ولم يكن يهدف إلى تمجيد زعيم في محضره، أو تأكيد أساطير المجتمع الذي يعيش فيه. بل على العكس من ذلك، كان سفيرًا يكتب تقريرًا، فلهجته كانت لهجة جابي ضرائب، ولهجة عالم اجتماع وأنثربولوجي مهتم بالأصول الإنسانية، وليست لهجة ممثل مسرحي أو راوي أساطير.

وفي الواقع كان غالبًا ما يهمل العناصر الأكثر إثارة في روايته حتى لا يؤثر ذلك في أسلوبه الواضح المتزن.

وأحيانًا يكون هذا التجرد مصدر غيظ للقارئ الذي قد لا يدرك عظمة ابن فضلان كمشاهد. فقد جرت العادة بين الرحالة بعده بمئات السنين، أن يكتبوا حكايات في منتهى الغرابة، وأساطير خيالية من عجائب ما رأوا في أسفارهم، من حيوانات ناطقة، ورجال ذوي ريش، وكائنات أسطورية كأفراس البحر ووحيد القرن.

أما ابن فضلان فإنه لا يترك العنان لخياله. فكل كلمة كتبها تشهد صدى صدقه، وحين يدون ما سمع به فإنه حريص على أن يوضح ذلك. وهو حريص أيضًا أن يحدد متى يكون شاهد عيان؛ ولهذا نجده يستعمل جملة "رأيت بعيني الاثنتين... أو رأيت بأم عيني مرارًا وتكرارًا ."

وفي النهاية فإن هذا الصدق المطلق الذي يتصف به ابن فضلان، هو الذي يجعل

روايته مرعبة بهذا الشكل. فقد قص حكايته مع أغوال الضباب، أكلة لحوم البشر بنفس الاهتمام بالتفاصيل، وبنفس الحذر والشك الذي يميز الأجزاء الأخرى من المخطوط [١] .

٥ – أسباب الرحلة وتاريخها :

ذكر ابن فضلان أن سبب رحلته هو أن الصقالبة وهم من سكان الشمال في أوربا، على أطراف نهر الفولجا، وعاصمتهم على مقربة من قازان، اليوم في خط يوازي مدينة موسكو، فقد طلبوا عون الخلافة ومساعدتها. فقد ذكر ابن فضلان أن مليكهم " ألمش بن يلطوار " طلب إلى أمير المؤمنين المقتدر بالله [٢] أن يرسل بعثة من قبله تفقهه في الدين وتعرّفه شرائع الإسلام، وتبني له مسجدًا، وتنصب له منبرًا يقيم عليه الدعوة للخليفة في جميع مملكته، وسأله إلى ذلك أن يبني له حصنًا يتحصن فيه من الملوك المخالفين له. وهم ملوك الخزر من اليهود، الذين كانوا يهاجمونه ومملكته ويفرضون الضرائب على أفرادها. وأوضح الملك أنه إنما أراد التبرك بأموال المسلمين ويعتز بدولتهم [٣] .

وقد استجابت الخلافة لذلك، وأرسلت وفدًا يتكون من أربعة أشخاص إلى ملك الصقالبة. "وكان السفير الذي بعث الخليفة لملك الصقالبة هو (نذير الحرمي) فندبت أنا لقراءة الكتاب عليه، وتسليم ما أهدي إليه، والإشراف على الفقهاء والمعلمين. وسبّب "هكذا أوردت في الرسالة" له بالمال المحمول إليه، لبناء ما ذكرناه وللجراية على الفقهاء والمعلمين، على الضيعة المعروفة "بأرثخشمثين" من أرض خوارزم من ضياع ابن الفرات " [٤] .

١) مقدمة كريتشن، أكلة الموتى، روايات الهلال، العدد ٤٣٧، ص ص ١٥ – ١٧.

٢) المقتدر بالله، أبا الفضل جعفر بن الخليفة المعتضد، بويع بالخلافة سنة ٢٩٥هـ، وعمره ثلاث عشرة سنة. وقد قتل عام ٣٠٥هـ.

٣) رسالة ابن فضلان صفحات ٦٧، ٦٨.

٤) ابن الفرات، أبو الحسن علي بن الفرات، من أجل الناس وأعظمهم كرمًا في زمانه، كان وزيرًا للمقتدر خلال الفتنة بينه وبين المعتز. ثم قبض عليه المقتدر، وصادر ضياعه، وهذه بينها.

"وكان الرسول إلى المقتدر من صاحب الصقالبة رجلاً يقال له " عبد اللّه بن شاتو الخزري "، وكان رجلاً ثقيلاً فارغًا مهذارًا، والرسول من جهة السلطان " سوسن الرسي "، مولى نذير الحرمي و " تكين التركي " و " بارس الصقلبي "، وكانا مرشدينا في الرحلة، وأنا معهم على ما ذكرت – فسلمت إليه الهدايا، له ولامرأته ولأولاده وإخوته وقواده، وأدوية كان كتب إلى نذير يطلبها" (١) .

فرحلنا من مدينة السلام يوم الخميس لإحدى عشرة ليلة خلت من صفر سنة تسع وثلاثمائة" الموافق ٢١ يونيه سنة ٩٢١م".

وغاب ابن فضلان مدة ثلاث سنوات دون أن ينجز مهمته، فقد اعترض طريقه جماعة من الإسكندنافيين أخذوه معهم قسرًا، وكانت له معهم مغامرات. وعندما عاد أخيرًا إلى بغداد، سجل ابن فضلان تجاربه ومغامراته على شكل تقرير رسمي قدمه إلى الخليفة، لكن طريق العودة إلى مدينة السلام لم تفصح الرسالة عنه، فنحن لا نعرف تاريخ العودة ولا الطريق التي سلكته البعثة في العودة.

ورسالة ابن فضلان فيها تفصيلات دقيقة عن معتقدات وعادات وحياة الناس في بلاد الروس والبلغار وبعض القبائل التركية وغيرها من المناطق البعيدة. وهي تعطينا أقدم وصف معروف لشاهد عيان حول حياة الفايكنج في شمال أوربا ومجتمعهم. وهي المصدر الرئيسي لتاريخ الشمال المسجل في وقت لم تكن تعرف فيه هذه الدول القراءة والكتابة. وكتبت الرسالة بأسلوب أدبي رفيع، دقيق اللفظ وعظيم الإيجاز. ورسالته أشبه بالقصة لتماسك حلقاتها وأحداثها وهذا ما جعل الأمريكي كريتشن يحولها إلى رواية عصرية.

ولقد أظهرت الرسالة أن ابن فضلان، متدين ومتمسك بتعاليم الإسلام، وقد أفاده أدب القرآن والحديث في أسلوبه، فاقتبس منهما دون تكلف. ولقد واجه الكثير من المصاعب والمشاق في رحلته هذه. فقد توجه قاصدًا بلاد الروس والبلغار والخزر وهي بعيدة جدًّا عن بغداد. وقد ذكر أنه تنكر في القافلة قبل نيسابور خوفًا على نفسه.

---

١) رسالة ابن فضلان صفحات ٦٧، ٦٩.

ثم دهمه الشتاء في الجرجانية على نهر جيحون وفوجئوا بتغير المناخ عليهم بشكل كبير، لم تتعود عليه البعثة القادمة من بغداد. فيقول: " فرأينا بلدًا ما ظننا إلا بابًا من الزمهرير قد فتح علينا منه، ولا يسقط فيه الثلج إلا ومعه ريح عاصف شديدة " [١] .

ويقول في موضع آخر: " ثم أوغلنا في بلد الترك لا نلوي على شيء، ولا يلقانا أحد، في برية قفر، بغير جبل، فسرنا فيها عشرة أيام، ولقد لقينا من الضر والجهد، والبرد الشديد، وتواصل الثلوج الذي كان برد خوارزم عنده مثل أيام الصيف " [٢] .

وإضافة إلى صعوبة المواصلات ووعورة الطرق فقد تعرضت البعثة للسلب من قطاع الطرق وكاد يذهب ابن فضلان ضحية لذلك إلا أنه وصل أخيرًا إلى بلاد الصقالبة.

ثم تابع وصف رحلته في الذهاب عبر بلاد فارس بكثير من التفاصيل، وقد وصف بعض ما شاهده في الطريق، ذاكرًا أسماء المدن التي مر بها والفترة التي بقي فيها الوفد في كل مدينة، وعندما وصل بخارى أقام فيها ثمانية وعشرين يومًا. ثم بعد ذلك رحل إلى خوارزم فالجرجانية التي مكث فيها الوفد فترة طويلة فأقام بها أيامًا من رجب وطيلة شهر شعبان ورمضان وشوال. وذكر أن سبب هذه الإقامة الطويلة كان بسبب البرد وشدته.

ولم يستمر ابن فضلان في ذكر أسماء المدن أو الأماكن التي انتقل إليها بعد ذلك في رحلته - كما كان يفعل في مقدمة الرحلة - بل كان يذكر أسماء القبائل التي نزل عندها بعد عبوره الجرجانية. فذكر قبيلة من الأتراك الرحّل يعرفون بالغزية [٣] وصف بعض معتقداتها وعاداتها وتقاليدها الاجتماعية فيما يخص الزواج والموت والدفن وما إلى ذلك.

ثم وصف بعد ذلك البنجاك، من الأتراك من قبائل الغز، وهم في الأصل من تركستان الصينية وكانت مساكنهم في الفولجا بجوار الخزر وقارن بينهم وبين الغزية [٤] ثم يذكر أخيرًا مرورهم بالأتراك الباشفارد. ثم يذكر وصوله إلى الصقالبة

---

١) الرسالة، ص٨٣.

٢) الرسالة، ص ٨٩.

٣) الرسالة، ص٩١.

٤) الرسالة، ص ١٠٦.

وهي هدف الرحلة أساسًا ويعطي وصفًا للعادات والمعتقدات السائدة عند السكان، ويعطي ملاحظات دقيقة عن السكن والملابس، والتربية وبعض وسائل الضبط الاجتماعي المستخدمة لقضايا محددة. ثم يتناول الروس واصفًا الكثير من حياتهم الاجتماعية وأنماط العادات والتقاليد المنتشرة بينهم.

٦ – بعض الملامح الاجتماعية والأنثربولوجية:

(أ) الناحية الاقتصادية:

يذكر لنا ابن فضلان في رسالته كثيرًا من ملامح الحياة الاقتصادية في المجتمعات التي زارها . كما يصف لنا نمط المعيشة السائد، ومهنة السكان وذلك كله في أجزاء متفرقة من الرسالة.

فيقول مثلاً: رأيت من الغزية من يملك عشرة آلاف دابة، ومائة ألف رأس من الغنم. وأن أغنامهم ترعى بين الثلج تبحث بأظلافها تحت الحشيش، فإذا لم تجده قضمت الثلج فسمنت غاية السمن. ثم يقارن بينهم وبين البنجاك وهم من الأتراك أيضًا إلا أنهم فقراء، خلاف الغزية [١] .

ويشير إلى أن أهم منتجات الصقالبة، التفاح الأخضر، شديد الخضرة، وشديد الحموضة، تأكله الجواري فيسمنّ عليه، وكذلك شجر البندق. ونوع آخر من الشجر يثقب ساقه ويترل منه ماء أطيب من العسل [٢] .

أما طعامهم فهم يعتمدون على أكل الجاورس كثيرًا [٣] وعلى لحوم الدابة "الخيل" وتتوافر عندهم الحنطة والشعير. ويشير إلى أن الصقالبة لا يستخدمون الدهون والزيوت، ويستخدمون بدلاً منها زيت السمك، فكل شيء يستعملونه يكون زفرًا.

ويعمل الصقالبة من الشعير حساء يحسوه الجواري والغلمان، وربما طبخوا الشعير

---

١) الرسالة، صفحات ١٠٦ و ١٠٧.

٢) الرسالة، صفحات ١٢٨ و ١٢٩.

٣) الجاورس: حب معروف يؤكل مثل الدهن، معرب كاورس، وهو ثلاثة أصناف أجودها الأصفر وهو يشبه بالأرز ويدر البول. وذلك كما جاء في تاج العروس.

باللحم، فأكل الموالي اللحم وأطعموا الجواري الشعير. وفي غياض الصقالبة عسل كثير في مساكن النحل يعرفونها فيخرجون لطلب ذلك. أما عن مخازن طعامهم فيقول ابن فضلان: إن الصقالبة ليس لهم مواضع لجمع الطعام، ولكنهم يحفرون في الأرض آبارًا، ويجعلون الطعام فيها، فليس يمضي عليه في البئر سوى أيام معدودة حتى يتغير ويفسد فلا ينتفع به.

ويخبرنا ابن فضلان أن الأرض مشاعة للجميع، وأن كل من زرع شيئًا أخذه لنفسه، ليس للملك فيه حق، غير أنهم يؤدون للملك كل سنة من كل بيت جلد سمور [١] وإذا أمر سرية بالغارة على بعض البلدان ففتحت كان له معهم حصة. ولا بد لكل من يتزوج أو يولم، فللملك على قدر الوليمة وكمية من نبيذ العسل وحنطة [٢] .

وفيهم تجار كثير يخرجون إلى أرض الترك فيجلبون الغنم، وإلى بلد يقال له " ويسو " فيجلبون منه السمور والثعلب الأسود.

أما عن الروس فقد وصفهم ابن فضلان، بأنهم شقر، حمر، لم ير أتم أبدانًا منهم، وهم يهتمون بتجارة الجواري والعبيد، حيث يحضر تجار الرقيق من أنحاء العالم المختلفة بسفنهم إلى نهر "أتل". ويجيئون من بلدهم فيرسون سفنهم بالنهر المذكور، وهو نهر كبير، ويبنون على شطه بيوتًا كبارًا من الخشب. ويجتمع في البيت الواحد العشرة والعشرون والأقل والأكثر. ولكل واحد سرير يجلس عليه، ومعه الجواري الجميلات ينتظرون قدوم التجار الراغبين في الشراء منهم [٣] .

وتناول ابن فضلان العملة المتداولة في بعض المجتمعات التي زارها. فيوضح لنا بأنه رأى الدراهم ببخارى ألوانًا شتى، ومنها دراهم يقال لها: "الغطريفية" وكانت معتبرة جدًّا في بخارى، ومنسوبة إلى غطريف بن عطاء الذي ضربها، وكان عامل خراسان في عهد هارون الرشيد. وهذه الدراهم مصنوعة من النحاس والصفر وأن المائة من هذه الدراهم تعادل درهمًا واحدًا من الفضة [٤] .

---

١) السمور: حيوان بري يشبه السنور، يتخذ من جلده فراء ثمينة للينها وخفتها وإدفائها.

٢) الرسالة، صفحات ١٢٩ – ١٣٠.

٣) الرسالة، صفحات ١٤٩ – ١٥١.

٤) الرسالة، ص٧٩.

وبيّن لنا أن الدراهم الغطريفية لا تستخدم إلا في بخارى لاختلافها عن العملة السائدة في الدولة الإسلامية في ذلك الوقت وهي الدنانير. كما أن هذه الدراهم تستخدم في جميع أنواع التعامل فهي تدفع كمهور لنسائهم، وكذلك في شراء عقارهم وشراء عبيدهم وغير ذلك.

أما في خوارزم فهو يقول: إنه وجد دراهم مزيفة ورصاصًا وصفرًا، وكان للعملة الزائفة ثمنها المحدد جهارًا وتسمى المزيفة لأن الفضة تذاب مع الزئبق، ويسمون الدرهم طازجة، ووزنه أربعة درانيق ونصف، والصيرفي منهم يبيع الكعاب "دانق صغير" والدراهم [١] .

ب) وصفه لبعض عادات الزواج :

تحدث ابن فضلان عن نظام الزواج في هذه المجتمعات أو ما أطلق عليه هو رسوم التزويج [٢] عند الأتراك وعند الصقالبة والروس. بيّن أن الزواج يبدأ بالخطوبة وهو أن يخطب الواحد منهم إلى الآخر بعض أفراد أسرته – إما ابنته أو أخته أو بعض من يكون ولي أمره، ويتم الاتفاق على المهر. وقد تناول مثل هذا النوع من الاتفاق في بخارى حيث بيّن أن شروطهم في مهور نسائهم: تزوج فلان ابن فلان، فلانة بنت فلان على كذا وكذا ألف درهم غطريفية [٣] .

ثم وضح هذه النقطة عند قبيلة الغزيّة من الأتراك، وهم بدو رحّل ولهم بيوت شعر. وقال: إن المهر عندهم يكون على كذا ثوب خوارزمي، وربما كان المهر جمالاً أو دواب غير ذلك.

ويعد دفع المهر شرطًا للدخول على العروس عند هذه القبيلة، فقد أشار ابن فضلان أن الواحد لا يصل إلى امرأته حتى يوفي الصداق الذي قد وافق وليّها عليه.

فإذا وفّاه إيّاه جاء غير محتشم، حتى يدخل إلى المترل الذي هي فيه، فيأخذها بحضرة أبيها وأمها وأخوتها، فلا يمنعونه من ذلك [٤] .

---

١) المرجع نفسه، ص ٨٢.

٢) المرجع نفسه، ص ٩٣.

٣) المرجع نفسه، ص ٧٩.

٤) الرسالة، صفحات ٩٣ و ٩٤.

ثم تحدث عن موضوع آخر خاص بالزواج عند قبائل الغزية التركية وهي قبائل غير مسلمة، لا يدينون لله بدين، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئًا قائلاً: إذا مات الرجل وله زوجة وأولاد تزوج الأكبر من ولده بامرأته إذا لم تكن أمه [1] .

جـــ) وصفه لبعض مظاهر الحياة الأسرية:

لقد وصف ابن فضلان الكثير من ملامح الحياة الأسرية في المجتمعات التي زارها ويمكن أن نشير إلى بعضها فيما يلي:

أولاً: عند قبائل الغزية من الأتراك، لا يستطيع أحد أن يغتسل من الجنابة إلا في الليل، حيث يتم ذلك بعيدًا عن أعين الناس. بحيث لا يراه أحد. وهم يغضبون من ذلك ويقولون لمن يفعله أنه يريد أن يسحرنا ويغرمونه بعض المال لهذا السبب [2] .

ثانيًا: ومن ملامح حياة الأسرة عند الصقالبة، أنه إذا ولد لابن الرجل مولود أخذه جده دون أبيه. وقال: " أنا أحق من أبيه في حضنه حتى يصير رجلاً " [3] .

كما أن الوراثة عند الصقالبة تتخذ مسارًا واحدًا فإذا مات منهم الرجل ورثه أخوه دون ولده وعلّق ابن فضلان على ذلك قائلاً: " فعرّفت الملك أن هذا غير جائز، وعرفته كيف المواريث حتى فهمها " [4] .

وإذا وقعت الصاعقة على بيت لم يقربوه، ويتركونه على حالته وجميع من فيه من رجال ومال وغير ذلك حتى يتلفه الزمان، ويقولون: هذا بيت مغضوب عليهم [5] .

ثالثًا: ويصف المسكن عند الروس بقوله: إنها بيوت كبيرة مبنية من الخشب ويجتمع في البيت الواحد العشرة والعشرون والأقل والأكثر. ولكل واحد منهم سرير يجلس عليه ومعهم الجواري.

---

١) المرجع نفسه، صفحات ٩١ و ٩٤.

٢) المرجع نفسه، ص٩٤.

٣) المرجع نفسه، ص ١٣١.

٤) المرجع نفسه، ص ١٣٢.

٥) الرسالة، ص ١٣٢.

رابعًا: كل امرأة روسية تضع على ثديها حقّة [1] مشدودة إما من حديد أو فضة أو ذهب على قدر مال زوجها ومقداره. وفي كل حقة فيها سكين مشدودة على الثدي أيضًا. وفي أعناقهن أطواق من ذهب وفضة؛ لأن الرجل إذا ملك عشرة آلاف درهم، صاغ لامرأته طوقًا، وإن ملك عشرين ألفًا صاغ لها طوقين، وكذلك كل عشرة آلاف يزدادها يزداد طوقًا لامرأته [2] وهذا يوضح لنا أن اللباس دائمًا يعبر عن المركز الاجتماعي للابسه وليس مجرد وقاية من البرد أو الحر.

د) بعض العادات والتقاليد الأخرى:

من ضمن العادات التي أشار إليها ابن فضلان في رسالته، عادة إكرام الضيف.

في الجرجانية حيث البرد الشديد والقارس، فإن الرجل يدعو صاحبه إلى النار لا إلى الطعام. فإذا أتحف الرجل من أهله صاحبه، وأراد بره قال له: تعالى إليّ نتحدث فإن عندي نارًا طيبة. هذا إذا بالغ في بره وصلته [3] .

وهكذا نجد أن البيئة لعبت دورًا في عادة إكرام الضيف.

ومن عاداتهم أيضًا أن السائل لا يقف على الباب، بل يدخل إلى دار الواحد منهم، فيقعد ساعة عند ناره يصطلي – يتدفأ من البرد الشديد – ثم يقول: "بكند" يعني الخبز. فإن أعطوه شيئًا أخذ وإلا خرج [4] وعن عادات الغزية في الذبح قال: إن الواحد منهم يضرب رأس الشاة حتى تموت لأن الترك لا يذبحون.

ومن العادات التي ضايقت ابن فضلان كثيرًا، أن الرجال والنساء "من الصقالبة" كانوا ينزلون النهر، فيغتسلون جميعًا عراة لا يستتر بعضهم من بعض، وقد اجتهد في منع ذلك لكنه لم يوفق.

---

١) الحقة، بضم الحاء، وعاء من الخشب، وقد تسوى من العاج، ذكرها عمرو بن كلثوم في معلقته: "وثديًا مثل حق العاج رخصا.

٢) المرجع السابق، ص ١٥٠.

٣) المرجع السابق، ص ٨٣.

٤) المرجع نفسه، ص ٨٤.

وتحدث أيضًا عن عادات المرض، فعند الغزية مثلاً إذا مرض الرجل منهم، وكان له جوار وعبيد خدموه و لم يقربه أحد من أهل بيته. ويضربون له خيمة في ناحية من البيوت، فلا يزال فيها إلى أن يموت أو يبرأ. وإن كان عبدًا أو فقيرًا رموا به في الصحراء وارتحلوا عنه [1] .

وكذلك الحال عند الروس، فإذا مرض منهم الواحد، ضربوا له خيمة ناحية عنهم وطرحوه فيها، وجعلوا معه شيئًا من الخبز والماء، ولا يقربونه أو يكلمونه، بل لا يشاهدونه في أيام مرضه، ولا سيما إن كان ضعيفًا أو مملوكًا. فإن برئ وقام رجع إليهم " فأهل الشمال يعتقدون بأن الرجل لا بد أن يشفى بمحض قوته " وإن مات أحرقوه، فإن كان مملوكًا تركوه على حاله تأكله الكلاب وجوارح الطير [2] .

هـــ) الدين والمعتقدات:

لم يغفل ابن فضلان أهمية الدين والمعتقدات عند الشعوب التي زارها . ويمكن أن نورد بعض ملاحظاته عن الدين وأهمية المعتقدات في حياة هؤلاء الناس في النقاط التالية:

١ – يقول ابن فضلان: إن قبائل الغزية كالحمير الضالة لا يدينون له بدين ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئًا، بل يسمون كبراءهم أربابًا. فإذا استشار أحدهم رئيسه في شيء قال له: " يارب أيش أعمل في كذا وكذا " [3] .

٢ – أما جماعة الباشفارد من الأتراك، فكل واحد منهم ينحت خشبة على قدر الإحليل، ويعقلها عليه. فإذا أراد سفرًا أو لقاء عدو قبلها وسجد لها وقال: يا رب افعل بي كذا وكذا. وإن سئل عن ذلك أجاب: " لأني خرجت من مثله فلست أعرف لنفسي خالقًا غيره " [4] .

ومن هؤلاء الجماعات من يزعم أن له اثني عشر ربًّا: للشتاء، وللصيف،

١) المرجع السابق، ص ٩٩.

٢) المرجع السابق، صفحات ١٥٤ و ١٥٥.

٣) المرجع السابق، ص ٩١.

٤) المرجع السابق، ص ١٠٨.

وللمطر، وللريح، وللشجر،وللناس، وللدواب، وللماء، ولليل، وللنهار وللموت، وللأرض. والرب الذي في السماء أكبرهم إلا أنه يجتمع مع هؤلاء باتفاق، ويرضى كل واحد منهم بما يعمل شريكه. تعالى اللَّه عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا [١] .

ويواصل ابن فضلان قائلاً: ورأينا طائفة منهم تعبد الحيّات، وطائفة تعبد السمك، وطائفة تعبد الكراكي [٢] فعرفوني أنهم كانوا يحاربون قومًا من أعدائهم فهزموهم، وأن الكراكي صاحت وراءهم ففزعوا وانهزموا. فعبدوا الكراكي بعد انتصارهم لاعتقادهم بأنها هزمت أعداءهم [٣] .

٣ – وعن الصقالبة يحدثنا ابن فضلان، عن تمسكهم بالعقيدة الإسلامية، ونظرتهم لأمير المؤمنين في بغداد وكلها إكبار وتقدير لمكانته الروحية. ويذكر عن مليكهم قوله: " فوالله إني بمكاني البعيد الذي تراني فيه، وإني لخائف من مولاي أمير المؤمنين، وذلك أني أخاف أن يبلغه عني شيء يكرهه فيدعو عليّ فأهلك بمكاني، وهو في مملكته، وبيني وبينه البلدان الشاسعة " [٤] .

وفي موضع آخر من الرسالة يذكر لنا حرص الصقالبة على أداء الصلاة في الوقت الذي يقصر الليل عندهم، مما جعلهم يصلون العشاء مع المغرب، ولا ينامون حتى لا تفوتهم صلاة الصبح لقصر الليل بشكل لا يسمح لهم بالنوم بينهما [٥] .

وفي صفحة ١٢٧ من الرسالة يذكر أن الصقالبة يتبركون بعواء الكلب جدًّا، ويفرحون به، ويقولون: سنة خصب وبركة وسلامة [٦] .

٤ – وعن الروس يقول ابن فضلان: " وساعة توافي سفنهم إلى هذا المرسى يخرج كل واحد منهم ومعه خبز ولحم وبصل ولبن ونبيذ حتى يوافي خشبة منصوبة طويلة، لها وجه يشبه وجه الإنسان، وحولها صور صغار، وخلف تلك الصورة

١) المرجع السابق، ص ١٠٩.

٢) طائر يشبه الوز، رمادي اللون، يأوي إلى الماء أحيانًا.

٣) المرجع نفسه، ص ١٠٩.

٤) المرجع السابق، ص١٢٢.

٥) المرجع السابق، ص ١٢٥.

٦) المرجع السابق، ص ١٢٧.

خشب طوال قد نصبت في الأرض، فيوافي إلى الصورة الكبيرة ويسجد لها ثم يقول لها: يا رب قد جئت من بلد بعيد، ومعي من الجواري كذا وكذا رأسًا، ومن السمور كذا وكذا جلدًا ". حتى يذكر جميع ما قدم معه من تجارته، ثم يقول: وجئتك بهذه الهدية. ثم يترك الذي معه بين يدي الخشبة ويقول: " أريد أن ترزقني تاجرًا معه دنانير ودراهم كثيرة فيشتري مني كل ما أريد ولا يخالفني فيما أقول " ثم ينصرف.

فإن تعسر عليه بيعه وطالت أيامه عاد بهدية ثانية وثالثة، فإن تعذر ما يريد حمل إلى كل صورة من تلك الصور الصغار هدية وسألها الشفاعة وقال: " هؤلاء نساء ربنا وبناته وبنوه ". فلا يزال يطلب إلى كل صورة ويسألها ويستشفع بها ويتضرع بين يديها، فربما تسهل له البيع فباع فيقول: " قد قضى ربي حاجتي واحتاج أن أكافيه ". فيعمد إلى عدة من الغنم أو البقر فيقتلها ويتصدق ببعض اللحم، ويحمل الباقي فيطرحه بين يدي تلك الخشبة الكبيرة والصغار التي حولها. ويعلق رؤوس البقر أو الغنم على ذلك الخشب المنصوب في الأرض.

فإذا كان الليل وافت الكلاب فأكلت جميع ذلك. فيقول الذي فعله: " قد رضي ربي عني وأكل هديتي " [١] ويشير ابن فضلان إلى مسألة تقديم القرابين للآلهة عند قبائل الغزية من الأتراك، وذلك عند نزولهم ببيت أحد القادة العظام، وكان ابن فضلان ومن معه قدموا هدية إليه. ثم خرجت زوجة القائد ليلاً، وقد أخذت معها لحمًا ولبنًا وشيئًا من هديتنا، وغادرت المنزل إلى الصحراء فحفرت حفيرة، ودفنت الذي كان معها فيها، وتكلمت بكلام، فقلت للترجمان: ما تقول ؟ قال: " هذه هدية للقطفان أبي أترك، أهداها له العرب " [٢] .

و) عادات الموت:

أشار ابن فضلان إلى طقوس الموت وبعض العادات المرتبطة به، عند الغزية،

١) المرجع السابق، صفحات ١٥٢ – ١٥٤.

٢) المرجع السابق، صفحات ١٠١ و ١٠٢.

والصقالبة، والروس، والخزر، ووضح لنا معتقدات هذه المجتمعات لما بعد الموت والاهتمام بالموتى. وسوف أكتفي هنا بالإشارة إلى بعض هذه العادات:

١ – عند الغزية: " وإذا مات الرجل منهم حفروا له حفرة كبيرة كهيئة البيت، وعمدوا إليه، فألبسوه قرطقه، ومنطقته، وقوسه، وجعلوا في يده قدحًا من خشب فيه نبيذ، وتركوا بين يديه إناء من خشب فيه نبيذ " [١] ثم جاءوا بكل ما يملك ووضعوه معه في البيت، ثم أجلسوه وسقفوا البيت عليه. وعمدوا إلى دوابه على قدر كثرتها، فقتلوا منها مئة رأس إلى مائتي رأس إلى رأس واحد وأكلوا لحومها إلا الرأس والقوائم والجلد والذنب، فإنهم يصلبون ذلك على الخشب، وقالوا: هذه دوابه يركبها إلى الجنة.

فإن كان قتل إنسانًا، وكان شجاعًا، نحتوا صورًا من خشب على عدد من قتل، وجعلوها على قبره وقالوا: " هؤلاء غلمانه يخدمونه في الجنة " [٢] وربما تغافلوا على قتل الدواب يومًا أو يومين فيحثهم شيخ من كبارهم فيقول: "رأيت فلانًا – يعني الميت – في النون فقال لي: "هو ذا تراني وقد سبقني أصحابي، وشققت رجلاي من اتباعي لهم، وقد بقيت وحدي " فعندها يعمدون إلى دوابه فيقتلونها ويصلبونها عند قبره. فإذا كان بعد يوم أو اثنين، جاءهم ذلك الشيخ قائلاً:

قد رأيت فلانًا، وقال: عرف أهلي وأصحابي أني قد لحقت من تقدمني واسترحت من التعب" [٣] .

٢ – أما عادات الموت عند الصقالبة فيقول ابن فضلان، إذا مات المسلم عندهم أو زوج المرأة الخوارزمية غسلوه غسل المسلمين، ثم حملوه على عجلة تجره حتى يصيروا به إلى المكان الذي يدفنونه فيه. فإذا صار إليه أخذوه عن العجلة، وجعلوه على الأرض، ثم خطوا حوله خطًّا، ثم حفروا داخل ذلك الخط قبره، وجعلوا له لحدًا، ودفنوه، وكذلك يفعلون بموتاهم [٤] .

---

١) المرجع السابق، ص ٩٩.

٢) المرجع السابق، ص ١٠٠.

٣) المرجع السابق، ص ١٠٠.

٤) المرجع السابق، ص ١٤٣.

وعند الصقالبة لا تبكي النساء على الميت، بل الرجال منهم يبكون عليه يجيئون في اليوم الذي مات فيه فيقفون على باب قبته فيضحون بأقبح بكاء يكون وأوحشه [١] .

٣ – يشير أيضًا ابن فضلان إلى عادات الموت عند الروس موضحًا أنهم يقومون بحرق موتاهم، ويصف لنا مراسم الحرق هذه والفرق بين موت الفقير وموت الغني الذي تدفن جاريته معه. ويذكر لنا ما شاهده من عملية الدفن والحرق.

٤ – وعن عادات الموت عند الخزر [٢] يحدثنا ابن فضلان بأن رسم الملك الأكبر إذا مات أو يبنى له دار كبيرة فيها عشرون بيتًا، ويحفر له في كل بيت منها قبر، وتكسر الحجارة حتى تصير مثل الكحل، وتفرش فيه، وتطرح النورة فوق ذلك، وتحت الدار نهر، والنهر كبير يجري، ويجعلون القبر فوق ذلك النهر ويقولون: "حتى لا يصل إليه الشيطان ولا إنسان ولا دود ولا هوام".

وإذا دفن ضربت أعناق الذين يدفنونه حتى لا يدري أين قبره من تلك البيوت.

ويسمى قبره الجنة. ويقولون: "قد دخل الجنة". وتفرش البيوت كلها بالديباج المنسوج بالذهب [٣] .

ورسالة ابن فضلان تحتوي على موضوعات أخرى متعددة، فيها كثير من المعالجة الاجتماعية والانثروبولوجية.فقد تحدث عن الملابس التي يلبسها الرجال والنساء في هذه الشعوب. وتطرّق إلى طرق التزين عند النساء بشكل خاص.

وتحدث ابن فضلان أيضًا عن كثير من وسائل الضبط الاجتماعي التي تحافظ على نظم المجتمع وعاداته. وذكر من هذه الوسائل ما يتعلق بالزنا أو السرقة أو القتل وغير ذلك عند الصقالبة والغزية والأتراك من المجتمعات التي ورد ذكرها في الرسالة. ولا يسمح المكان هنا باستعراض كل ذلك تفصيلاً، ومن أراد معرفة المزيد فعليه الرجوع إلى أصل الرسالة.

---

١) المرجع السابق، صفحات ١٤٣ – ١٤٤.

٢) الخزر: لا يشبهون الأتراك فهو سود الشعور.

٣) الرسالة، صفحات ١٧٠، ١٧١.

آراء ابن فضلان في الميزان:

سوف نجعل رأينا في الرسالة في النقاط التالية:

١ – لا شك أن من يقرأ رسالة ابن فضلان بالصورة التي وصلت إلينا "وهي غير كاملة"، يجد في كثير من موضوعاتها إسهامًا رائدًا لأحد العلماء العرب والمسلمين في مجال العلوم الاجتماعية.

وإن كان ابن فضلان قد لقي اهتمامًا خاصًّا من قبل الغربيين، إلا أنه لقي تجاهلا تامًّا من قبل العرب والمسلمين الذين كتبوا في تطور الفكر الاجتماعي عند العرب المسلمين. وإن كان هذا التجاهل يشمل آخرين من الرواد العرب والمسلمين والذين كانت لهم إسهامات رائدة في مجال العلوم الاجتماعية.

فمعظم المؤلفات العربية الخاصة بالفكر الاجتماعي، لا تذكر إلا ابن خلدون والفارابي، علمًا بأن هناك من العلماء العرب والمسلمين، ومنهم ابن فضلان، قد أسهموا دون شك في ميدان العلوم الاجتماعية بشكل عام، وفي مجالي علم الاجتماع والأنثربولوجيا بشكل خاص.

٢ – استخدم ابن فضلان بعض الوسائل المتبعة في البحوث الاجتماعية والأنثربولوجية بشكل خاص. ويمكن أن نذكر منها ما يلي:

أ) الملاحظة: كان ابن فضلان يتمتع بمقدرة كبيرة على قوة الملاحظة ودقتها، وكان له عقل باحث حقيقي عن المعرفة مما مكّنه أن يقدم في رسالته مجموعة من البيانات والمعلومات الهامة عن الترك والصقالبة والروس والخزر الذين شاهدهم بنفسه. ومن ذلك قوله: رأيت من الغزية من يملك عشرة آلاف دابة. وهو دائمًا يسأل المترجمين في معنى ما يشاهده أو يسمعه... وفي الرسالة كثير من الوقائع التي عايشها بنفسه فهو لا يكتب إلا بعد أن يرى بعينه. ونضرب على ذلك عندما سمع بأن الروس يحرقون موتاهم، فوقف بنفسه على مراسم الحرق.

ومما يذكر عن دقة ملاحظته ما ذكره المستشرق الروسي فلاديمير مينورسكي. من أن ابن فضلان أعطى وصفًا دقيقًا لحفلة دفن زعيم روسي، حتى لقد استطاع أحد الرسامين الروس في نهاية القرن التاسع عشر، أن يرسم صورة حية لذلك الحفل، اعتمادًا على وصف ابن فضلان، والرسم ما يزال موجودًا في المتحف التاريخي في موسكو (١) .

ويذكر كريتشن في روايته "أكلة الموتى" تعليقات متعددة حول دقة ابن فضلان لوصف بعض ما شاهد في الشمال، وكيف أن عمليات التنقيب والحفريات الأثرية الحديثة أكدت تطابق مثل هذا المواقع مع وصف ابن فضلان لها أكثر من ألف عام مضت (٢) .

ب) الاستعانة بالإخباريين: لقد استعان ببعض أبناء الشعوب التي زارها، وكانوا يقومون بتفسير بعض المظاهر والعادات والتقاليد التي لم يفهمها ابن فضلان. وهذه الاستعانة بالإخباريين واضحة للغاية في مواضع متعددة من الرسالة وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم عن ابن فضلان ولا حاجة إلى تكرار ذلك ثانية.

جـــ) إقامته بمنطقة البحث: لقد أقام ابن فضلان فترة طويلة في البلاد التي ذهب إليها في بعثة الخليفة المقتدر الرسمية. كما أن الرحلة قد استغرقت فترة تزيد على الأحد عشر شهرًا، وقضى فترات مختلفة في المدن التي مر بها. ففي بخارى مكث ثمانية وعشرين يومًا، وأقام بالجرجانية أربعة أشهر. كما أنه أقام فترات طويلة في بلاد الصقالبة والروس. وعلى الرغم من أنه لم يفصح عن المدة التي بقيها في هذه البلدان، إلا أن ما قدمه من ملاحظات دقيقة ووصف رائع لنمط معيشتهم وحياتهم يدل على أنه مكث بين ظهرانيهم فترة طويلة.

٣ – عند وصف ابن فضلان لقتل خيول القائد التركي، وقد أشرنا إلى ذلك من

---

١) زكي محمد حسن، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، بيروت، دار البيان العربي، بدون تاريخ، ص ٣١.

٢) مايكل كريتشن، مرجع سابق، هوامش صفحات ٥٧ و ٦٧.

قبل، يعتقد " فارزان " بأن الفترة الأخيرة تكشف عن عالم أنثربولوجي حديث لا يسجل عادات قوم فقط، بل يسجل أيضًا آليات الفعل والتصرف الكامنة وراء هذه العادات. فالمعنى الاقتصادي لقتل خيل قائد بدو رحّل، يعادل تقريبًا ضريبة الموت في العصر الحديث، والتي ترمي إلى تأخير تراكم الثروة الموروثة في يد عائلة ما، ورغم أنها مطلوبة دينيًّا، فلا بد أنها كانت مكروهة كما هو الحال معها اليوم. ويبين ابن فضلان بدقة كيف كانت تفرض تلك الضريبة على الكاره لها أو المتردد للمحافظة على بقاء التقاليد المتوارثة [1] .

٤ – تحتوي رسالة ابن فضلان على مادة وصفية تحليلية للنواحي الحضارية، والاجتماعية، والسياسية، ذات قيمة عالية جدًّا وهي تتطرق إلى بعض القبائل البدوية والتركية القاطنة في آسيا الوسطى، وإلى عدد من الشعوب التي كانت تلعب آنذاك دورًا هامًّا في أوربا الشرقية، كالبلغار، والروس، والخزر. ورسالة ابن فضلان تعد دراسة واعية دقيقة مفصلة لبعض الشعوب وعاداتهم، وهي لهذا السبب تعد مصدرًا غنيًّا من المصادر الاجتماعية والأنثربولوجية عن المناطق التي زارها. وقد أصبح من السهل على الباحثين التعرف من خلال رحلته على الأجناس البشرية التي كانت تعيش في بلاد الروس والبلغار في القرآن الرابع الهجري. والوقوف على عادات هذه الشعوب وتقاليدهم، وطقوسهم الدينية وشعائر الموت عندهم ومراسم احتفالات الزواج وغير ذلك. ولا شك أنه عول في كتابة رحلته على التحليل الدقيق والوصف الواقعي مما جعل من رسالته عملاً اجتماعيًّا رائدًا.

١) كريتشن، مرجع سابق، هامش صفحة ٢٦.

فهرس المراجع

- أحمد: رمضان.

(الرحلة والرحالة المسلمون)، دار البيان العربي، جدة.

- البقالي: أحمد عبد السلام، ١٩٨٨م

(مغامرات سفير عربي في اسكندنافيا منذ ١٠٠٠ عام)، مطبوعات تهامة، جدة.

- حسن: زكي محمد، ١٩٨١م.

(الرحالة المسلمون في العصور الوسطي)، دار الرائد العربي، بيروت.

- سزكين: فؤاد وآخرون، ١٩٨٧م.

(مجموعة في الجغرافيا مما ألفه الفقيه ابن فضلان وأبو دلف)، معهد تاريخ العلوم العربية الإِسلامية، فرانكفورت.

- سعفان: حسن شحاتة، ١٩٦٦م

(تاريخ الفكر الاجتماعي والمدارس الاجتماعية)، دار النهضة العربية، القاهرة.

- ابن فضلان: أحمد، ١٩٨٧م.

(رسالة ابن فضلان)، تحقيق: سامي الدهان، مكتبة الثقافة العالمية، بيروت.

- القزويني: زكريا بن محمد محمود، ١٩٨٤م.

(آثار البلاد وأخبار العباد)، دار بيروت، بيروت.

- كرايتون: مايكل، ١٩٨٥م.

(أكلة الموتى)، ترجمة: تيسير كامل، روايات الهلال العدد ٤٣٧، القاهرة.



الموسوعة الجغرافية للعالم الإِسلامي

تعريف موجز

إِعداد

عماد البحث العلمي

ترجع بدايات العمل في هذا المشروع الضخم إلى العام ١٤٠٢هـ، وإن برزت فكرته إلى الوجود إبان أعمال المؤتمر الجغرافي الإسلامي الأول الذي أقامته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الفترة من ٢٢ - ١٣٩٩/٢/٢٨هـ.

وطبقًا لتوصيات المؤتمر فإن الموسوعة تهدف - بالدرجة الأولى - إلى التعريف العلمي بالأمة الإسلامية في شتى جوانبها طبيعية واجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية.

وقد أكد المؤتمرون في توصياتهم على أن إصدار موسوعة جغرافية للعالم الإسلامي يعد ضرورة ملحة لتعارف المسلمين تعارفًا يحقق لهم التعاون والتضامن والتكافل، وأشارت التوصية إلى أن إصدار هذه الموسوعة يتيح مجالاً رحبًا لتبادل المعلومات والخبرات بين أجزاء العالم الإسلامي، لا سيما وأن هناك تجانسًا بيئيًا واضحًا بين بلدانه ناهيك بأن هذا المشروع يتطابق وأهداف جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية التي تعمل على تحقيق مبدأ التضامن والتعاون بين شعوب العالم الإسلامي فيما يؤدي إلى قوته ومنعته انطلاقًا من ***قوله تعالى*** : ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ ﴾ (١) .

وكانت أولى الخطوات العلمية لتحقيق هذا المشروع أن أسندت تنفيذه إلى عمادة البحث العلمي من خلال هيئتين هما:

هيئة الإشراف العليا يرأسها معالي مدير الجامعة، وتتألف عضويتها من كل من: -

١ – وكيل الجامعة للشؤون التعليمية.

٢ – الأمين العام للجامعة.

٣ – عميد البحث العلمي.

٤ – المشرف العلمي على الموسوعة.

١) سورة المائدة /٢.

أما الهيئة الأخرى فهي هيئة تحرير الموسوعة، وتتكون من سبعة أعضاء برئاسة المشرف العلمي على الموسوعة وخمسة أعضاء من قسم الجغرافيا في كلية العلوم الاجتماعية بالجامعة، وعضو من قسم التاريخ بنفس الكلية. وتجتمع هيئة التحرير بصفة دورية للنظر فيما تقدم لها من بحوث وإبداء رأيها في كل بحث على حدة، وتتبعه من خلال الفحص والتقويم حتى يصل إلى مرحلة القبول والنشر.

هذا، ويبلغ عدد بحوث الموسوعة حوالي خمسة وثمانين بحثًا، يضمها سبعة عشر مجلدًا، وفيما يلي عرض لنوعية البحوث وموضوعاتها.

أولاً: البحوث التي عالجت انتشار الإسلام في العالم وعددها ٦ ستة. يضمها المجلد الأول بعنوان:

(انتشار الإسلام في العالم)

ويضم ثلاثة أبواب رئيسية هي:

الباب الأول: انتشار الإسلام في قارة آسيا: ويتضمن:

(أ) ظهور الإسلام وانتشاره في الجزيرة العربية.

(ب) انتشار الإسلام في فارس وأفغانستان والسند وباكستان وآسيا الصغرى وبين المغول.

(جـ) انتشار الإسلام في شمال الهند، وهضبة الدكن، وجنوبي الهند، وبنجلاديش وغربي البنغال، وجنوب شرقي آسيا والصين.

الباب الثاني: انتشار الإسلام في قارة إفريقية. ويتضمن:

(أ) انتشار الإسلام في مصر والسودان.

(ب) انتشار الإسلام في المغرب.

(جـ) انتشار الإسلام في غرب وشرق إفريقية.

الباب الثالث: انتشار الإسلام في قارة أوربا، ويتضمن:

(أ) انتشار الإسلام في شرقي أوربا ووسطها.

(ب) انتشار الإسلام في الأندلس.

ويلاحظ أن هذه البحوث ذات طابع تاريخي وذلك لإعطاء القارئ خلفية عامة عن نشأة الإسلام وانتشاره في هذه المناطق تمهيدًا للحديث عن جغرافيتها.

ثانيًا: البحوث التي خصصت لمعالجة جغرافية المملكة العربية السعودية:

رغم أن جغرافية المملكة العربية السعودية عولجت من منظور جغرافي إقليمي عام في القسم الأول من المجلد الثاني من مجلدات الموسوعة شأنها في ذلك شأن بقية دول العالم الإسلامي إلا أنه رئي تخصيص مجلد مستقل يتناول جغرافية المملكة بصورة أوسع لأسباب عديدة، منها:

(أ) سد ثغرة ملحوظة في المكتبة الجغرافية السعودية.

(ب) إعداد عمل جغرافي جامع جيد العرض والتوثيق يعرف العرب والمسلمين بالمملكة قبلة العالم الإسلامي ومهبط الوحي.

(جـ) توفير مادة مرجعية عن جغرافية المملكة تساعد الطلاب والباحثين في التعليم العام والجامعي، والمثقفين بصفة عامة.

وانطلاقًا من هذه الأهمية تم استكتاب عدد من أساتذة الجغرافيا من أبناء المملكة العربية السعودية في خمسة عشر موضوعًا هي

١ – نشأة الدولة ونظامها الإداري.

٢ – البنية الجيولوجية والتضاريس.

٣ – المناخ.

٤ – المصادر المائية والمياه المحلاة.

٥ – التربية والنبات الطبيعي.

٦ – الجغرافيا التاريخية للمملكة.

٧ – السكان.

٨ – العمران.

٩ – الزراعة.

١٠ – التعدين.

١١ – الصناعة.

١٢ – النقل والمواصلات.

١٣ – الحج والأماكن المقدسة.

١٤ – التجارة الخارجية.

١٥ – الجغرافيا السياسية للمملكة.

ثالثًا: البحوث الجغرافية لبقية دول العالم الإسلامي:

وعددها حوالي ٧٠ سبعين بحثًا، قد تزداد في المستقبل على أساس ظهور دول جديدة لم تكن على خريطة العالم السياسية لا سيما بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، واستقلال دول عديدة مثل أذربيجان، وكازاغستان، طاجيكستان وتركمانستان، وأزبكستان كما أن هناك تغيرات كبرى في شرق أوربا ما زالت تفاعلاتها وتداعياتها مستمرة، وقد نشأ من خلالها دولة البوسنة والهرسك التي تشغل الرأي العالمي حاليًّا من خلال الحرب الشرسة التي شنتها عليها دولة الصرب المعتدية.

وفي أفريقيا ظهرت في المحيط السياسي الدولي « أريتريا » ذات الغالبية المسلمة بعد أن استقلت عن أثيوبيا وحظيت بعضوية الأمم المتحدة وسائر المنظمات العالمية والإقليمية الأخرى. إن هذا كله يتطلب من الموسوعة مرونة تمكنها من مواكبة ما يستجد على الساحة الإسلامية العالمية من تغييرات. والإطار العام لهذه البحوث هو إطار الجغرافيا الإقليمية وهو – بطبيعته – إطار وصفي تحليلي يستعين باللغة والخريطة وأساليب التمثيل الأخرى، وقد يستعين ببعض الصور لتوفر قدرًا أكبر من المعلومات عن الدولة موضوع البحث وفقًا لخطة محددة. وغالبًا ما تتطلب تلك الخطة كمًّا ضخمًا من العناصر الجغرافية الطبيعية والبشرية المتداخلة فيما بينها على النحو التالي: –

– الموقع الجغرافي وإستراتيجية المكان.

– لمحة تاريخية عن دخول الدولة في الإسلام.

– الصورة العامة لأراضي الدولة.

– بناء الأرض وظاهرة السطح والأقسام الجغرافية.

– المناخ: درجات الحرارة والرطوبة والتساقط والكتل الهوائية.

- النبات الطبيعي والحياة الحيوانية.

- الأقاليم التقليدية للدولة.

- الشعوب والمجموعات العرقية ومدى التلاحم فيما بينها.

- السكان: حركتهم والمدن المهمّة.

- الموارد: معدنية - حيوية - طاقة - زراعة - ثروة حيوانية - سياحة.

- إدارة الاقتصاد: قطاع عام - قطاع خاص - دخل وطني.

- النقل والمواصلات: طرق برية - نقل مائي - ملاحة جوية.

- الأحوال الاجتماعية: مستوى المعيشة - أجور - طبقات اجتماعية - حياة ثقافية.

إن هذه العناصر مجتمعة ومتشابكة فيما بينها - تمثل الإطار المرجعي لكل بحث من البحوث التي تتناوب الإقليم أو الدولة في محيط العالم الإسلامي.

وتضم هذه البحوث اثنا عشر مجلدًا من مجلدات الموسوعة بدءًا من المجلد الثاني وانتهاء بالمجلد الثالث عشر على النحو التالي:

رقم المجلد	الموضوعات
الأول	انتشار الإسلام في العالم
الثاني	١ - إقليم شبه الجزيرة العربية.
(القسم الأول)	٢ - المملكة العربية السعودية.
	٣ - الكويت.
	٤ - البحرين.
	٥ - قطر .
(القسم الثاني)	جغرافية المملكة العربية السعودية (١٥ موضوعاً)
الثالث	١ - الإمارات العربية المتحدة.
	٢ - عمان.
	٣ - اليمن
الرابع	١ - إقليم الهلال الخصب.
	٢ - الجمهورية العراقية

رقم المجلد	الموضوعات	
	٣ – النيجر.	٤ – مالي.
	٥ – موريتانيا	
الثاني عشر	١ – إقليم غربي إفريقيا.	٢ – السنغال.
	٣ – جامبيا.	٤ – غينيا بيساو.
	٥ – غينيا.	٦ – سيراليون
الثالث عشر	١ – بينين.	٢ – نيجيريا.
	٣ – الكاميرون.	٤ – بوركينا فاسو.
	٥ – الجابون	

رابعًا: البحوث الخاصة بمعالجة أحوال الأقليات المسلمة:

لا تكاد تخلو دولة ما في العالم من المسلمين على تفاوت في العدد والخصائص الاجتماعية والاقتصادية ودرجة اتصال أو تخلخل العلاقات للأقلية بالنسبة للأغلبية في بلد ما. والأقلية المسلمة هم من يعيشون في دولة غالبيتها غير مسلمين حتى لو زاد عدد المسلمين عن مائة مليون مسلم كما هو الحال في الهند.

ويصدق الحال ذاته على الصين التي يقطنها نحو خمسين مليون مسلم، إلى غير ذلك من بلدان العالم الأخرى.

ورغم أن هيئة تحرير الموسوعة لم تنته بعد – إلى تصور متكامل للعناصر والمفردات التي تدرس في إطارها الأقليات إلا أن بعض هذه العناصر ينبغي أن تشكل بعدًا مهمًّا في دراسة الأقليات مثل حجم الأقلية ومواردها الطبيعية والاقتصادية في الوطن الأم والمشكلات التي تواجهها، فضلاً عن نوع وطبيعة العلاقات بينها وبين أتباع الدين أو الأديان الأخرى في نفس الدولة.

كما أن النظر إلى مستقبل هذه الأقليات ونوع ومدى الدعم يمكن أن تحصل عليه من الدول الإسلامية، ودرجة تواصلها مع هذه الدول، كل هذا لا شك يشكل بعدًا آخر لهذا النوع من الدراسة.

ومن الجدير أن نشير في هذا المجال إلى تصور أولي كانت هيئة تحرير الموسوعة قد اقترحته في وقت سابق لدراسة الأقليات، وإن لم تتفق عليه اتفاقًا نهائيًّا، ويتضمن هذا التصور ما يلي:

- العوامل التي أدت إلى تكوين الأقلية المسلمة.
- عدد أفرادها وموقعها بالنسبة للسكان وللأقليات الأخرى.
- حركة توزيعها في أراضى الدولة، والمراكز التي تستقر فيها.
- طبيعة الأراضي التي تنتشر فيها الأقلية. وبخاصة الموارد الطبيعية.
- النشاط الاقتصادي ومستوى دخل الفرد بالنسبة إلى المستوى العام في الدولة.
- الأوضاع الاجتماعية والثقافية والسياسية للأقلية في إطار المجتمع الأم.
- سياسة الدولة في التعامل معها.
- المشكلات التي تعاني منها وسبل حلها.
- درجة الاتصال بين الأقلية وبين البلاد الإسلامية.

خامسًا: - أطلس العالم الإسلامي:

وفقًا لبرنامج العمل، فإن أطلس العالم الإسلامي مقدر له أن يشغل المجلد السادس عشر من مجلدات الموسوعة. ومن المقرر أن تضطلع بإنجازه لجنة خاصة يتم التنسيق بينها وبين هيئة التحرير القائمة.

وسوف يتضمن الأطلس قسمًا تاريخيًّا خاصًّا بانتشار الإسلام في العالم، وآخر جغرافيا يغطي الأحوال الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية في العالم الإسلامي متضمنًا الموضوعات التالية:

* موقع العالم الإسلامي من العالم.
* خريطة العالم الإسلامي الطبيعية.

* خريطة العالم الإِسلامي السياسية.

* الظروف الطبيعية للعالم الإِسلامي.

- البناء الجيولوجي.

- ظاهرات السطح.

- المناخ (الحرارة - الضغط الجوي - الرياح - التساقط - الرطوبة النسبية).

- النبات الطبيعي.

- التربة.

- السكان والعمران.

- حجم السكان (العدد).

- نسبة النمو السنوي.

- معدل المواليد في الألف.

- معدل الوفيات في الألف.

- معدل الوفيات الرضع في الألف.

- التركيب النوعي للسكان (الذكور والإِناث).

- التركيب العمري.

- العمر المرتقب (توقع الحياة).

- تنظيم الأسرة.

- معدل صافي الهجرة.

- الحال الاجتماعية (الزواج - الطلاق... الخ).

- نسبة التعليم.

- الإِعالة.

- المدن (الموقع - الأحجام - الأنماط).

- الاستقرار الريفي.

- البداوة والترحال.

* النشاط الاقتصادي. ويتضمن: - الزراعة وإِنتاج الغذاء.

– تربية الحيوان.

– الثروة الحيوانية والسمكية.

– المعادن.

– النفط والفحم وأشكال الطاقة الأخرى.

– الصناعة.

– التجارة.

– النقل والمواصلات.

* المؤشرات الاقتصادية العامة، وتتضمن:

– متوسط الدخل السنوي للفرد.

– استغلال الأرض.

– التضخم الاقتصادي.

– الصادرات والواردات.

– الإِنفاق العام والخاص.

– ميزان المدفوعات.

– التجارة البينية.

– إِسهام القطاعات الاقتصادية في صافي الناتج المحلي.

* خرائط تفصيلية لكل دولة من دول العالم الإِسلامي ومواطن الأقليات.

* خرائط مفصلة عن الحج (المشاعر – مسالك السفر... الخ).

هذا، وتقوم الهيئة بمراجعة وتقويم البحوث المقدمة إِليها وفق ضوابط معينة، بالإِضافة إِلى تنسيقها وتوزيعها على مجلدات الموسوعة، وإِعداد ملاحق إِحصائية لها، وإِخراج الخرائط والأشكال المستخدمة لعرض وتحليل بيانات الباحثين، وتوحيد وحدات القياس والمصطلحات العلمية في كل بحث مستعينة في ذلك بكافة المراجع والمصادر الموثوق بها، والله الموفق.


٥٣٤

الربا

قائمة وراقية (بيولوجرافية) مختارة

إِعداد

عبد الحميد حسانين حسن

عمادة شؤون المكتبات

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

الربا

قائمة وراقية (ببليوجرافية) مختارة

ظهرت في السنوات الأخيرة آراء لبعض العلماء في العالم الإسلامي يقرون فيها أعمال البنوك غير الإسلامية بشكلها الحالي، وقد قام الكثير من العلماء المسلمين في كل أنحاء العالم بالرد عليهم ودحض آرائهم في هذا الموضوع.

ونظرًا لأهمية هذا الموضوع وخطورته، قمت بإعداد هذه الببليوجرافية عسى أن تعين الباحثين والدارسين والدعاة، وقد شملت هذه الببلوجرافية ٢٠٣ مدخل رتبت هجائيًّا بأسماء المؤلفين أغفل فيها كلمات أبو، ابن. وتحتوي على ٢١٩ مقالة وكتاب، حيث إن المدخل قد يشمل أكثر من مقالة واحدة، ولقد قسمت الببلوجرافية إلى قسمين الأول للمقالات والثاني للكتب.

أما البيانات الببلوجرافية التي اشتمل عليها كل مدخل فهي: -

١ - المقالات : اسم كاتب المقالة - عنوان المقالة - اسم الدورية - سنة الإصدار - العدد - التاريخ بالهجري والميلادي - أرقام صفحات المقالة.

٢ - الكتب : اسم المؤلف - عنوان الكتاب - مكان النشر - الناشر - تاريخ النشر - عدد الصفحات أو المجلدات.

ولقد ذيلنا الببلوجرافية بكشاف لعناوين الكتب مرئية هجائيًّا وكذا قائمة بالدوريات المكشفة، ولقد استخدمت الاختصارات على النحو التالي: -

ج = الجزء

س = السنة

ص = رقم الصفحة

ص ص = الصفحات

ع = العدد

م = السنة الميلادية

مج = المجلد

هـ = السنة الهجرية

– = المؤلف السابق

والله نسأل أن ينفع بها وأن تسد فراغًا ببليوجرافيًا في هذا المجال.

أولاً: المقالات

١ – آراء العلماء في شهادات الاستثمار. – **الاقتصاد الإسلامي**، ع٧ (جمادى الآخرة ١٤٠٢هـ – أبريل ١٩٨٢م). ص ص ٣٠ – ٣٦.

٢ – إبراهيم، أحمد محمد. "حول شهادات الاستثمار". – **الأزهر**، س ٦٤، ج٤ (ربيع الآخر ١٤١٢هـ – أكتوبر ١٩٩١م). ص ص ٤١٠ – ٤١٧.

س ٦٤، ج ٥ (جمادى الأولى ١٤١٢هـ – نوفمبر ١٩٩١م) ص. ص ٥٣٤ – ٥٣٩، ٥٥٩.

س ٦٤، ج٦ (جمادى الآخرة ١٤١٢هـ – ديسمبر ١٩٩١م). ص ص ٦٣٠ – ٦٣٣.

س ٦٤، ج٧ (رجب ١٤١٢هـ – يناير ١٩٩٢م). ص ص ٧٥٦ – ٧٦١، ٨٤١.

س ٦٤، ج٩ (رمضان ١٤١٢هـ – مارس ١٩٩٢م). ص ص ١٠٥٣ – ١٠٥٦.

٣ – "الفرق بين عائد النقود وغيره من عناصر الإنتاج".

٤ – "هل في تصرفات عمر ما يبيح الربا ؟". – **المجلة العربية** س ٧، ع٧٥ (ربيع الثاني ١٤٠٤هـ – يناير ١٩٨٤م). ص ص ٨ – ١١.

٥ – إبراهيم، عيسى عبده. "حول السياسات الاقتصادية: رؤوس الأموال". –

المسلمون (القاهرة)، ع٧ (رمضان ١٣٧٣هـ - مايو ١٩٥٤م) ص ص ٦٨ - ٧٢.

٦ - "وضع الربا في البناء الاقتصادي". - **البنوك الإسلامية** ، ع٢٥ (ربيع الأول ١٤٠١ هـ - يناير / فبراير ١٩٨١م). ص ص ٤٢ - ٤٥.

٧ - "إثبات ربوية الفوائد البنكية". - **البنوك الإسلامية** ، ع٥٥ (ذو القعدة ١٤٠٧هـ - أغسطس ١٩٨٧م). ص ص ٢٤ - ٣١.

٨ - "أدلة تحريم الربا في قروض الإنتاج والتجارة". - **البنوك الإسلامية** ، ع٤١ (رجب ١٤٠٥هـ - إبريل ١٩٨٥م). ص ص ٢٥ - ٣٤.

٩ - الأشقر، عمر سليمان. "الربا". - **الهداية** (البحرين)، س ٧، ع٨٣، (محرم ١٤٠٥هـ). ص ص ٦٦ - ٩١.

١٠ - "الربا هادم الأخلاق مدمر المجتمعات ". - **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٢٨ (ربيع الأول ١٤٠٤هـ - ديسمبر ١٩٨٣م) ص ص ٢٣ - ٣٠.

١١ - الألباني، وهبي سليمان. "النقود الورقية يجري التعامل فيها بالربا المحرم ". **منار الإسلام** ، س١٤، ع١ (محرم ١٤٠٩هـ - أغسطس ١٩٨٨م) ص ص ٩٦ - ١٠٠.

١٢ - الأمين، حسين عبد اللّه. "حكم التعامل المصرفي المعاصر بالفوائد". - **مجلة مجمع الفقه الإسلامي** ، ع٢، ج٢ (١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م). ص ص ٧٩٥ - ٨١٢.

١٣ - ابن باز، عبد العزيز. "الأدلة الشرعية تؤكد حرمة المعاملات". - **البنوك الإسلامية** ، ع٢١ (صفر ١٤٠٢هـ) ص ص ٣ - ٥.

١٤ - "التحذير من المعاملات الربوية". - **الاقتصاد الإسلامي** ، س١، ع٥ (ربيع الأول ١٤٠٢هـ). ص ص ٤ - ٦.

١٥ - "التحذير من المعاملات الربوية". - **التضامن الإسلامي** ، س٣٦، ع١١ (جمادى الأولى ١٤٠٢هـ) ص ص ٨٩ - ٩١.

١٦ - "رد سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد اللّه بن باز على مقالة الدكتور

إبراهيم بن عبد اللّه الناصر حول موقف الشريعة من المصارف". - **مجلة البحوث الإسلامية** ، ع١٨ (١٤٠٧هـ - ٨٦ - ١٩٨٧م). ص ص ١٢١ - ١٣٥).

١٧ - وجوب إنكار المعاملات الربوية". - **مجلة البحوث الإسلامية** ، ع١ (محرم / جمادى الآخرة ١٤٠٠هـ). ص ص ٢٦٠ - ٢٦١.

١٨ - بلتاجي، محمد. "الفائدة على أنواع القروض كلها من الربا المحرم". - **البنوك الإسلامية** . - ع٢٨ (ربيع الآخر ١٤٠٣هـ). ص ص ١٦٤ -.

١٩ - بنك التضامن الإسلامي بالسودان. "التاجر الصدوق وبدائل الاستثمار الربوي". - **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٣٨ (محرم ١٤٠٥هـ - أكتوبر ١٩٨٤م). ص ص ٤٤ - ٤٧.

٢٠ - تاج، عبد الرحمن. "حكم الربا في الشريعة الإسلامية". - **البنوك الإسلامية** ، ع١٧ (ربيع الأول ١٤٠١هـ). ص ص ١٨ - ٢١.

٢١ - "الربا حول مقالين". - **الأزهر** ، س٦٢، ج٣ (ربيع الأول ١٤١٠هـ - أكتوبر ١٩٨٩م). ص ص ٢١٥ - ٢٢١. س ٦٢، ج٤ (ربيع الآخر ١٤١٠هـ - نوفمبر ١٩٨٩م). ص ص ٣٣٦ - ٣٣٩.

٢٢ - "تساؤلات عن الربا وإجاباتها". - **البنوك الإسلامية** ، ع (٣٥جمادى الآخرة ١٤٠٤هـ - أبريل ١٩٨٤م) ص ص ٥٠ - ٥٣.

٢٣ - جمال، أحمد محمد "الربا بين القروض الاستهلاكية والقروض الإنتاجية". - **مجلة كلية أصول الدين** ، ع٢ (٩٩/١٤٠٠هـ) ص ص ٢٩٩ - ٣٠٣.

٢٤ - الجميعي، حمزة. "الفوائد بين علة التحريم ونتائج الانتشار ". **الاقتصاد الإسلامي** ، ع١٥ (صفر ١٤٠٣هـ - ديسمبر ١٩٨٢م) ص ص ٤ - ١٠.

٢٥ - الجنيدي، حسن محمد. "الربا في صوره المتعددة في زماننا ". **التربية** ، س٢٠، ع٩٦ (مارس ١٩٩١م). ص ص ٢٠١ - ٢١٢.

٢٦ - حسنين، حسنين محمود. "الضرورة وحرمة الربا". - **الاقتصاد الإسلامي** ع٢٩ (ربيع الآخر ١٤٠٤هـ - يناير ١٩٨٤م) ص ص ١٨ - ٢١.

٢٧ – "الحلال بيِّن والحرام بيِّن". – **البنوك الإسلامية** ، ع٢٣ (جمادى الآخرة ١٤٠٢هـ – أبريل ١٩٨٢م) ص ص ٦٦ – ٧٢.

٢٨ – حمزة، محمد فوزي "الفائدة المصرفية دعامة الاستنزاف الصهيوني ". – **الفيصل** ، ع١٥٦ (جمادى الآخرة ١٤١٠هـ – يناير ١٩٩٠م). ص ص ٤٤ – ٤٦.

٢٩ – حمود، سامي حسن. – "تصوير حقيقة سندات المقارضة والفرق بينها وبين سندات التنمية وشهادات الاستثمار والفرق بينها وبين السندات الربوية". – مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع٣ (١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م) ص ص ١٩٠٩ – ١٩٤١م.

٣٠ – خاطر، محمد. "رأي في شهادات الاستثمار". – **البنوك الإسلامية** ، ع٢٤ (شعبان ١٤٠٢هـ – يونيه ١٩٨٢م). ص ص ١٠ – ١١.

٣١ – الخطيب، عبد الكريم. "بحث في الربا: أنواعه وأحكامه". – **أضواء الشريعة** ، ع٥ "١٣٩٤هـ – ١٩٧٤م). ص ص ١٠٠ – ١١٤.

٣٢ – الخطيب، محمد عبد اللَّه "حوار حول فوائد البنوك". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع١٩٨ (محرم ١٤١٠هـ – أغسطس ١٩٨٩م). ص ص ٢٢ – ٢٦.

٣٣ – فتاوى شرعية حول التصرف في مال الربا". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٢٣ (شوال ١٤٠٣هـ – يوليه / أغسطس ١٩٨٣م). ص ٢١.

٣٤ – خفاجي، محمد عبد المنعم. "من آراء العلماء في نظام الفائدة في المعاملات الاقتصادية ورأى الإسلام فيها". – **البنوك الإسلامية** ، ع٢٩ (جمادي الثانية ١٤٠٣هـ – إبريل ١٩٨٣م). ص ص ٥٠ – ٥٣.

٣٥ – خياط، عبد اللَّه عبد الغني. "الربا في ضوء الكتاب والسنة ". – **مجلة البحوث الإسلامية** ، ع١١ (ذو القعدة / ذو الحجة ١٤٠٤هـ – محرم / صفر ١٤٠٥هـ). ص ص ١٩٣ – ٢٢٣.

٣٦ – "العوائد الربوية وتوزيعها ". **التجارة والصناعة** ، س٢٨، ع١٢ (محرم ١٤١٢هـ) ص ص ٣ – ٥.

٣٧ – دراز، محمد عبد اللّه. "الربا في القانون الإسلامي". – **الأزهر** ، س٦٢، ج٢ (صفر ١٤١٠هـ – سبتمبر ١٩٨٩م). ص ص ١٠٥ – ١١٠.

٣٨ – دعبس، حمزة. "ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا". – **الدعوة** ، (مصر) ع٤ (شوال ١٣٩٦هـ – أكتوبر ١٩٧٦م) ص ص ٢٤ – ٢٥.

٣٩ – دنيا، شوقي أحمد. "بل الفائدة المصرفية من ربا النسيئة". – **مجلة البحوث الإسلامية** ، ع١٨ (١٤٠٧هـ – ٨٦ – ١٩٨٧م) ص ص ١٦٣ – ٢٠٩.

٤٠ – دوح، حسن. "سعر فائدة البنوك بين الحلال والحرام ". – **البنوك الإسلامية** ، ع١٧ (جمادى الأولى ١٤٠١هـ – مارس / أبريل ١٩٨١م) ص ص ٤٤ – ٥١.

٤١ – ديستان، أوليفييه جيسكار. "روحانية الاقتصاد الإسلامي أو تحريم الربا". – **البنوك الإسلامية** "، ع٢٧ (صفر ١٤٠٣هـ – ديسمبر ١٩٨٢م) ص ص ٦٣ – ٦٨.

٤٢ – "الربا في الإسلام". – **البنوك الإسلامية** "، ع٥٠ (محرم ١٤٠٧هـ – أكتوبر ١٩٨٦م). ص ص ٣٨ – ٥٠.

٤٣ – رضا، حسين توفيق، "اختلاف ربا الدين في الإسلام عن ربا الجاهلية". – **مجلة البحوث الإسلامية** ، ع١ (محرم / جمادى الأخرى ١٤٠٠هـ). ص ص ١٧٩ – ٢٢٥.

٤٤ – رضوان، سمير عبد الحميد. "البديل الإسلامي للأدوات الربوية في أسواق رأس المال ". **الأزهر** ، س٦٤، ج١ (محرم ١٤١٢هـ – يوليو ١٩٩١م) ص ص ٤٩ – ٥٥.

٤٥ – الرمش، عباس خضر. "الأعمال المصرفية كخدمة بلا ربا". – **الفكر الإسلامي** ، س١٤، ع١١ (صفر ١٤٠٦هـ – نوفمبر ١٩٨٥م) ص ص ٥٥ – ٦٣.

٤٦ – الزحيلي، وهبه. "فوائد البنوك حرام حرام حرام". – **منار الإسلام** ، ع٨ (شعبان ١٤٠٩هـ – مارس ١٩٨٩م) ص ص ٢٨ – ٣٧.

٤٧ – الزرقا، مصطفى أحمد. "الفوائد الربوية في البنوك الأجنبية". – **منار الإسلام** ، س١٣، ع١١ (ذو القعدة ١٤٠٨هـ – ٢٥ يونيو ١٩٨٨م) ص ص ١١ – ١٤.

٤٨ – "المصارف: معاملاتها، ودائعها، فوائدها". – **مجلة المجمع الفقهي** ، س١، ع١ (١٤٠٨هـ – ١٩٨٧م) ص ص ٨١ – ٩٨.

٤٩ – زعير، محمد عبد الحكيم. " أسعار الفائدة والديون العالمية تتصدر أعمال قمة الدول الصناعية ". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٣٥ (شوال ١٤٠٤هـ – يولية ١٩٨٤م). ص ص٢ – ٦.

٥٠ – "الفوائد ودورها في إفلاس الشعوب". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٤ (رجب ١٤٠٥هـ – أبريل ١٩٨٥م) ص ص ٢ – ٧.

٥١ – زكي، إبراهيم. " الفائدة والربا بين النظريتين الغربية والإسلامية ". – **الأزهر** ، ع٨ (شعبان ١٣٥٨هـ – ١٩٣٩م) ص ص ٥٩٩ – ٦٠٤.

٥٢ – زكي، حسن عباس. "البديل الإسلامي عن الربا". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٧ (جمادى الآخرة ١٤٠٢هـ – أبريل ١٩٨٢م). ص ص ٨ – ٩.

٥٣ – زكي، حسن عباس. "البديل الإسلامي للفائدة على القروض ". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع١٤ (محرم ١٤٠٣هـ – نوفمبر ١٩٨٢م). ص ص ٩ – ١٢.

٥٤ – السالوس، على. " البنوك والاستثمار: أقوال العلماء في ربا الجاهلية". – **مجلة التوحيد** ، س٢٠، ع٤ (ربيع الأول ١٤١٢هـ). ص ص ٢٢ – ٢٥ س ٢٠، ع٤ (ربيع الآخر ١٤١٢ هـ) ص ص ٢٢ – ٢٥.

س٢٠، ع٦ (جمادى الآخرة ١٤١٢هـ). ص ص ٢٣ – ٢٩.

٥٥ – "بيان فضيلة مفتي مصر في ميزان الفقه الإسلامي". – **النور** ، س٧، ع٧٦ (جمادى الآخرة ١٤١٠هـ – يناير ١٩٩٠م). ص ص ١٦ – ١٩.

س٧، ع٧٧ (رجب ١٤٠١هـ – فبراير ١٩٩٠م). ص ص ٤٤ – ٤٧.

س٧، ع٧٨ (شعبان ١٤١٠هـ – مارس ١٩٩٠م). ص ص ٢٦ – ٣٠.

س٧ ع٧٩ (رمضان ١٤١٠هـ – أبريل ١٩٩٠م). ص ص ١٦ – ١٩.

٥٦ – "حكم ودائع البنوك وشهادات الاستثمار في الفقه الإسلامي". – **البنوك الإسلامية** :، ع٢٥ (شوال ١٤٠٢هـ – أغسطس ١٩٨٢م) ص ص ٥٠ – ٧٢.

٥٧ – "فتاوى البابا أنوسنت الرابع ". – **النور** ، ع٨٠ (شوال ١٤١٠هـ – مايو ١٩٩٠م) ص ص ٢٤ – ٤٧.

٥٨ – "فوائد القروض والبنوك حرام بين فكيف يطرح للمناقشة ". – **الأزهر** ، س٦٢، ج١ (محرم ١٤١٠هـ – أغسطس ١٩٨٩م) ص ص ١٤ – ٢٤.

٥٩ – السالوس، على. "فوائد القروض والبنوك محرمة بالكتاب والسنة والإجماع". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٩٨ (محرم ١٤١٠هـ – أغسطس ١٩٨٩م) ص ص ١٠ – ١٥.

٦٠ – "فقهاء السلطة وفقهاء البنوك ". – **الاقتصاد الإسلامي** "، ع١٠٢ (جمادى الأولى ١٤٠٠هـ – ديسمبر ١٩٨٩م). ص ص ٢ – ٥.

٦١ – "مجمع الفقه وعلماء الإسلام يحسمون موضوع شهادات الاستثمار والتمويل العقاري ". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع١١٠ (محرم ١٤١١هـ – أغسطس ١٩٩٠م). ص ص ١٨ – ٢٦.

٦٢ – "مع فضيلة المفتي في كتابه معاملات البنوك وأحكامها الشرعية". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع١١٧ (شعبان ١٤١١هـ – مارس ١٩٩١م) ص ص ٢ – ١١.

ع١١٨ (رمضان ١٤١١ هـ – أبريل ١٩٩١م). ص ص ١٦ – ٢٥.

٦٣ – "ودائع البنوك بين عقود القرض.. الوديعة والإجارة ". – **الأمة** ، س٢، ع٢٢ (شوال ١٤٠٢هـ هـ – أغسطس ١٩٨٢م). ص ص ٣٠ – ٣٢.

٦٤ – شابرا، محمد عمر. "الفائدة المعاصرة تستغل الفقراء أكثر من الربا القديم". – **النور** ، ع٨٠ (شوال ١٤١٠هـ – مايو ١٩٩٠م). ص ص ٢٨ – ٣٣.

٦٥ – الشبلي، عبد العظيم:. – "موقف الإسلام من الربا". – **البنوك الإسلامية**

ع٣٤ (ربيع الآخر ١٤٠٤هـ – فبراير ١٩٨٤م). ص ص٤٤ – ٤٦.

٦٦ – شحاتة، حسين. "الفائدة الربوية وقود التضخم النقدي وليس تعويضًا عنه".

– الاقتصاد الإسلامي، ع٦ (جمادى الأولى ١٤٠٢هـ – مارس ١٩٨٢م).

٦٧ – "الفروق الأساسية بين المصارف الإسلامية والبنوك الربوية". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٣٠ (جمادى الأولى ١٤٠٤هـ – فبراير ١٩٨٤م).

ص ص ٢٢ – ٣٠.

٦٨ – "الفروق الأساسية بين المصارف الإسلامية والبنوك الربوية". – **البنوك الإسلامية** ، ع٣٥ (جمادى الآخرة ١٤٠٤هـ – أبريل ١٩٨٤م). ص ص ٢٣ – ٢٨.

٦٩ – "من صور المعاملات الربوية". – **منار الإسلام** ، س٨، ع٩ (رمضان ١٤٠٣هـ – يونيو / يوليو ١٩٨٣م). ص ص ١٠٠ – ١٠٧.

٧٠ – شحاتة، شوقي إسماعيل. "الربح وقياسه في الإسلام". – **المسلم المعاصر** ، س٩، ع٢٢ (جمادى الأولى ١٤٠٠هـ – أبريل ١٩٨٠م). ص ص ٩٣ – ١٢٤.

٧١ – الشرقاوي، محمد محمد. "التحايل على الربا تحت أي شعار مرفوض شرعاً". – **الأزهر** ، س٥٤، ع٤ (١٤٠٢هـ). ص ص ٥٦٣ – ٥٦٨.

٧٢ – الشؤون الدينية للقوات المسلحة – الإمارات العربية المتحدة. "حول إباحة الفوائد البنكية بدعوى إنها ضرورات تبيح المحظورات". – **منار الإسلام** ، س٢٩، ع٦، (جمادى الآخرة ١٤٠٤هـ – مارس ١٩٨٤م) ص ص ٧٨ – ٨٩.

٧٣ – " الشيخ عبد العزيز بن باز يحذر من التعامل بالربا". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٥ (ربيع الآخر ١٤٠٢هـ – فبراير ١٩٨٢م) ص ص ٤ – ٦.

٧٤ – الضرير، صديق محمد الأمين. "حكم التعامل المصرفي بالفوائد". – **مجلة مجمع الفقه الإسلامي** ، ع٢، ج٢ (١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م). ص ص ٧٣٥ – ٧٤٣.

٧٥ – طايل، فوزى محمد. "الائتمان في البنوك التجارية وآثاره الربوية". – **الأزهر** ، س٦٢ ج١ (محرم ١٤١٠هـ – أغسطس ١٩٨٩م). ص ص ٢٥ – ٢٨.

٧٦ – "الربا في عمليات البنوك". – **الأزهر** ، س٦٢، ج٢ (صفر ١٤١٠هـ – سبتمبر ١٩٨٩م). ص ص ١٢٨ – ١٣٢.

٧٧ – "في مسألة فوائد البنوك". – **الأزهر** ، ع١٢ (ذو الحجة ١٤٠٩هـ – يوليو ١٩٨٩م) ص ص ١٣٣٧ – ١٣٣٩.

٧٨ – طايل، فوزى محمد. "ما وراء فوائد البنوك". – **الأزهر** ، س٦٢، ج٣ (ربيع الأول ١٤١٠هـ – أكتوبر ١٩٨٩م). ص ص ٢٣٨ – ٢٤٢.

٧٩ – العبادي، عبد اللّٰه عبد الرحيم. "ربا البيوع ودليل حرمته". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٣٧ (ذو الحجة ١٤٠٤هـ – سبتمبر ١٩٨٤م). ص ص ١٤ – ٢١.

٨٠ – "الربا لا تسوغه ضرورة مزعومة ولا مصلحة موهومة". – **الأمة** ، س٣، ع٢٦ (صفر ١٤٠٣هـ – ديسمبر ١٩٨٢م). ص ص ١١ – ١٣.

٨١ – "الربا محرم في سائر الديانات". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٣٦ (ذو القعدة ١٤٠٤هـ – أغسطس ١٩٨٤م) ص ص ١٨ – ٢٥.

٨٢ – عبد اللّٰه، محمد علي. "حكم التعامل المصرفي المعاصر بالفوائد". – **مجلة مجمع الفقه الإسلامي** ، ع٢، ج٢ (١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م) ص ص ٧٤٥ – ٧٩٤.

٨٣ – عبد رب الرسول، على. – "بنوك بلا فوائد ". – **المسلم المعاصر** ، ع١٨ (ربيع الآخر ١٣٩٩هـ – أبريل ١٩٧٩م). ص ٨٤.

٨٤ – عبد الفتاح، كوثر "مقال بالأرقام يهدم الأساس الذي استند عليه المفتي ". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع١٠٢ (جمادى الأولى ١٤١٠هـ – ديسمبر ١٩٨٩م). ص ص ٨ – ١٣.

٨٥ – عبد الهادي، محمد. – "الربا والقروض في الفقه الإِسلامي". – **تجارة الرياض** ، س ٢٥، ع٢٨٨ (أبريل ١٩٨٦م) ص ص ٦٦ – ٦٨.

٨٦ – العثيمين، محمد صالح. "ثلاثة أسئلة مالية والإِجابة عليها من يطلع عليها

من المسلمين". - **الاقتصاد الإسلامي** ، ع١١٢ (محرم ١٤١٢هـ - أغسطس ١٩٩١م). ص ص ٤٠ - ٤٧.

٨٧ - العربي، محمد عبد اللَّه. "البديل الإسلامي للفائدة على القروض الإنتاجية". - **البنوك الإسلامية**، ع٤٧ (رجب ١٤٠٦هـ - أبريل ١٩٨٦م) ص ص ٤٥ - ٥٠.

٨٨ - عطوة، عبد العال. "نظرات في كتاب معاملات البنوك وأحكامها الشرعية". - **الأزهر** ، س٦٤، ج١ (محرم ١٤١٢هـ - يوليو ١٩٩١م) ص ص ٤٤ - ٤٨.

س٦٤، ج٢ (صفر ١٤١٢هـ - أغسطس ١٩٩١م). ص ص ١٦٦ - ١٦٩.

٨٩ - عطية، جمال الدين. "نحو فهم نظام البنوك الإسلامية". - **المسلم المعاصر** ، ع٤٢ (ربيع الآخر ١٤٠٥هـ - فبراير ١٩٨٥م). ص ص ٣٧ - ٥٠.

٩٠ - "علماء الأمة يردون على الدكتور النمر ويؤكدون حرمة كل الفوائد البنكية". - **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٩٧ (ذي الحجة ١٤٠٩هـ - يوليو ١٩٨٩م). ص ص ٢ - ٥.

٩١ - العوضي، رفعت. "رؤية اقتصادية لتحريم الربا". - **الأمة** ، س٣، ع٢٥ (محرم ١٤٠٣هـ - نوفمبر ١٩٨٢م). ص ص ٢٥ - ٢٩.

٩٢ - أبو عويمر، جهاد عبد اللَّه حسين. "أنواع الربا ". - **البنوك الإسلامية** ، ع٦٢ (محرم ١٤١٠هـ - سبتمبر ١٩٨٨م) ص ص ١٧ - ٢٢.

٩٣ - "الخلافات الحديثة حول الربا". - **البنوك الإسلامية** ، ع٦٨ (محرم ١٤١٠هـ - سبتمبر ١٩٨٩م) ص ص ٥١ - ٥٨.

٩٤ - الغامدي، عبد العزيز علي. "الحيل الربوية وحكمها في الإسلام". - **البنوك الإسلامية** ، ع٢٩ (جمادى الثانية ١٤٠٣هـ - أبريل ١٩٨٣م). ص ص ١٤ - ٣٠.

٩٥ – "الربا ومضاره". – **مجلة كلية الشريعة واللغة العربية** ، ع١ (٩٨/١٣٩٩هـ – ١٩٧٩/٧٨م). ص ص ٦٥ – ١٠٨.

٩٦ – غانم، حسين. "الربا والقيمة". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٢٢ (رمضان ١٤٠٣هـ – يونيه / يوليه ١٩٨٣م). ص ص ٧ – ١١.

٩٧ – "مفهوم الربا بين الإسلام والفكر الوضعي". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٢١ (شعبان ١٤٠٣هـ – مايو / يونيه ١٩٨٣م). ص ص ١٠ – ١٥.

٩٨ – غانم،محمد عبد الوهاب. "تحريم الربا في القرآن والسنة". – **مجلة المجمع الفقهي** ، س١، ع١٤ (١٤٠٨هـ – ١٩٨٧م). ص ص ٩٩ – ١١٥.

٩٩ – أبو غدة، عبد الستار. "ودائع البنوك العادية". – **الأزهر** ، س٦٤، ج٢ (صفر ١٤١٢هـ – أغسطس ١٩٩١م). ص ص ١٦٠ – ١٦٥.

١٠٠ – الغزالي، عبد الحميد. "حول الفوائد المصرفية". – **البنوك الإسلامية** ، ع٦٩ (ربيع الأول ١٤١٠هـ – نوفمبر ١٩٨٩م) ص ص ٣٩ – ٥٣.

١٠١ – "الفتاوى والتوصيات للندوة الفقهية الثانية لبيت التمويل الكويتي". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع١١٠ (محرم ١٤١١هـ – أغسطس ١٩٩٠م). ص ص ٣٨ – ٤٧.

١٠٢ – فؤاد، أحمد أمين. "المعاملات المصرفية بين الحلال والحرام ". – **الأزهر** ، س٦٢، ج٣ (ربيع الأول ١٤١٠هـ – أكتوبر ١٩٨٩م). ص ص ٢٢٨ – ٢٣٣.

١٠٣ – الفوزان، صالح بن فوزان. "الربا: تعريفه – تحريمه". – **أضواء الشريعة** ، ع١٠ (١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م). ص ص ٢٣٥ – ٢٧٤.

١٠٤ – "الفرق بين البيع والربا في الشريعة الإسلامية خلاف ما عليه أهل الجاهلية". – **مجلة البحوث الإسلامية** ، ع٩ (ربيع الأول / جمادى الآخرة ١٤٠٤هـ). ص ص ٨٦ – ١٤١.

١٠٥ – القباني، سهل. "الوجه الآخر للربا ". – **البنوك الإسلامية** ، ع٣٠ (شعبان ١٤٠٣هـ). ص ص ٢٢ – ٢٦.

١٠٦ – القرضاوي، يوسف. "الحكم الشرعي في التصرف في الفوائد الربوية". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٢ (محرم ١٤٠٢هـ – أكتوبر ١٩٨١م). ص ص ٢٣ – ٢٤.

١٠٧ – "الربا إيدز الحياة الاقتصادية". – **الخيرية** ، ع٩ (جمادى الأولى ١٤١٠هـ – ديسمبر ١٩٨٩م) ص ص ٦ – ٩.

١٠٨ – "فوائد البنوك هي الربا الحرام". – **الاقتصاد الإسلامي** ، س٩، ع١٢٣ (صفر ١٤١٢هـ – سبتمبر ١٩٩١م). ص ص ٦ – ١٣.

س١٠، ع١٢٤ (ربيع الأول ١٤١٢هـ – أكتوبر ١٩٩١م). ص ص ٣٥ – ٤٧.

س١١، ع١٢٥ (ربيع الآخر ١٤١٢هـ – نوفمبر ١٩٩١م). ص ص ٢٦ – ٣٧.

س١١، ع٢٧ (جمادى الآخرة ١٤١٢هـ – يناير ١٩٩٢م). ص ص ٢٩ – ٤٠.

١٠٩ – "القضية قضية مبدأ البنك هو الفائدة". – **الخيرية** ، ع١٠ (جمادى الآخرة ١٤١٠هـ – يناير ١٩٩٠م). ص ص ٦ – ٩.

١١٠ – "مبدأ الربا يعارض قوانين الحياة ". – **الخيرية** ، ع١١ (رجب ١٤١٠هـ – فبراير ١٩٩٠م) ص ص ٨ – ١٠.

١١١ – الكاندهلوى، محمد إدريس. "إرشاد أهل الأرض إلى إثبات الربا في القرض". – **الدراسات الإسلامية** ، مج١٨، ع١ (ربيع الأول ١٤٠٣هـ). ص ص ١٣ – ٣٦.

١١٢ – كمال، يوسف. "التأمين وربا البيع". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٢٣ (شوال ١٤٠٣هـ – يوليه / أغسطس ١٩٨٣م). ص ص ٣٠ – ٣٨.

١١٣ – لاشين، فتحي: "الربا وأحكامه في الإسلام". – **الاقتصاد الإسلامي** ، ع١٦ (ربيع الأول ١٤٠٣هـ – يناير ١٩٨٣م). ص ص ١٨ – ٢٥.

١١٤ – "الربا وفائدة رأس المال بين الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية". –

الاقتصاد الإسلامي ، ع١٣ (ذو الحجة ١٤٠٢هـ - أكتوبر ١٩٨٢م) ص ص ٢٤ - ٣٠.

١١٥ - "الفرق بين الربا والربح وآثار ذلك على النظام الاقتصادي - **الاقتصاد الإسلامي** ، ع١٧ (ربيع الآخر ١٤٠٣هـ - فبراير ١٩٨٣م). ص ص ٣٧ - ٤٣.

١١٦ - "محاولات تبرير الفائدة من الناحية الشرعية". - **الاقتصاد الإسلامي** ، ع١٩ (جمادى الآخرة ١٤٠٣هـ - مارس / أبريل ١٩٨٣م) ص ص٢٦ - ٣٣. ع٢٠ (رجب ١٤٠٣هـ - أبريل / مايو ١٩٨٣م). ص ص ٦٥ - ٧١.

١١٧ - "مدى تحريم ربا القروض". - **الاقتصاد الإسلامي** ، ع١٨ (جمادى الأولى ١٤٠٣هـ - فبراير / مارس ١٩٨٣). ص ص ٢٥ - ٣٢.

١١٨ - "مدى شرعية الفوائد الربوية". - **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٩٩ (صفر ١٤١٠هـ - سبتمبر ١٩٨٩م). ص ص ٢ - ٩.

١١٩ - "مضار الفائدة". - **الاقتصاد الإسلامي** ، ع١٥ (صفر ١٤٠٣هـ - ديسمبر ١٩٨٢م). ص ص ٢٦ - ٣٠، ٤١.

١٢٠ - "النظريات الاقتصادية لتبرير الفائدة". - **الاقتصاد الإسلامي** ، ع١٤ (محرم ١٤٠٣هـ - نوفمبر ١٩٨٢م). ص ص ٢١ - ٢٧.

١٢١ - "النظرية الإسلامية لفائدة رأس المال). - **الاقتصاد الإسلامي** " ع٢١ (محرم ١٤٠٣هـ مايو / يونيه ١٩٨٣م) ص ص ٢٦ - ٢٤.

١٢٢ - لاشين، موسى شاهين، "الحلال بيِّن والحرام بيِّن". - **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٩ (شعبان ١٤٠٢هـ - يونيو ١٩٨٢م). ص ص ٣ - ٥.

١٢٣ - "فتواك لا يستفيد منها البنوك ولا المودعون". - **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٩٧ (ذي الحجة ١٤٠٩هـ - يوليو ١٩٨٩م). ص ص ٣٦ - ٤٣.

١٢٤ - "فوائد شهادات الاستثمار وصندوق التوفير ربا وحرام". - **الاقتصاد**

الإسلامي، ع١٣ (ذو الحجة ١٤٠٢هـ - أكتوبر ١٩٨٢م). ص ص ٣٦ - ٤١.

١٢٥ – آل لوتاه، سعيد بن أحمد. "ردٌّ على وجهة نظر مطروحة حول تحديد ربح القرض والوديعة الاستثمارية ". - **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٩٧ (ذي الحجة ١٤٠٩هـ - يوليو ١٩٨٩م). ص ص ٨ - ١٨.

١٢٦ – محمد، يوسف كمال. "محاولة إباحة سعر الفائدة لحن لمايسترو واحد في أماكن مختلفة". - **الدعوة** (مصر)، ع٤٠ (شوال ١٣٩٩هـ - أغسطس ١٩٧٩م). ص ص ٢٨ - ٢٩، ٦٩.

١٢٧ – محمود، جمال الدين. "مشكلة الربا". - **البنوك الإسلامية** ، ع٦٢ (محرم ١٤٠٩هـ - سبتمبر ١٩٨٨م). ص ص ٢٣ - ٢٨.

١٢٨ – محمود، حسنين حسنين. "ربا الفضل والقروض الإنتاجية". - **الاقتصاد الإسلامي** ، ع٩١ (صفر ١٤٠٦هـ - أكتوبر ١٩٨٥م). ص ص ٢٠ - ٣١.

١٢٩ – محمود، منيع عبد الحليم. "حكم الربا في الشريعة الإسلامية". - **البنوك الإسلامية** ، ع١٧ (جمادى الأولى ١٤٠١هـ - مارس - أبريل ١٩٨١م). ص ص ١٨ - ٢١.

١٣٠ – المشعل، مشعل الدخيل. "فوائد البنوك هي عين الربا". - **البنوك الإسلامية** ع٦٩ (ربيع الأول ١٤١٠ هـ - نوفمبر ١٩٨٩م). ص ص ٥٤ - ٦٥.

١٣١ – المصري، رفيق. "آراء للمناقشة على هامش صكوك المضاربة والقروض الإسلامية". - **حضارة الإسلام** ، ع١ (ربيع الأول ١٣٩٩هـ - فبراير ١٩٧٩م). ص ص ٥٢ - ٦٤.

١٣٢ – "أدلة تحريم الربا في قروض الإنتاج والتجارة". - **الأمة** ، س٥، ع٥٥ (رجب ١٤٠٥هـ - أبريل ١٩٨٥م). ص ص ٦٢ - ٦٦.

١٣٣ – "الفائدة في مأزق ". - **حضارة الإسلام** ، ع١٠ (ذي الحجة ١٣٩٩هـ - أغسطس ١٩٧٩م). ص ص ٧٨ - ٧٩.

١٣٤ – المصري، عبد السميع. "اختلاط أرباح الفروع الإسلامية للبنوك بأموال الفروع الربوية.. جائز". – **البنوك الإسلامية** ، ع٥٠ (المحرم ١٤٠٧هـ – أكتوبر ١٩٨٦م) – ص ص ٥٠ – ٥١.

١٣٥ – "بين الربا وأحكام النقود". – **الاقتصاد الإسلامي** ، س١، ع١١ (شوال ١٤٠٢هـ). ص ص ٣٢ – ٣٧.

١٣٦ – "الربا وفوائد البنوك". – **منار الإسلام** ، س٩، ع٢ (صفر ١٤٠٢هـ – نوفمبر / ديسمبر ١٩٨٣م). ص ص ١٠٨ – ١١٣.

١٣٧ – "معجزة الإسلام في موقفه من الربا". – **البنوك الإسلامية** ، ع٤٩ (ذو القعدة ١٤٠٦هـ – أغسطس ١٩٨٦م). ص ص ٣٠ – ٣٥.

١٣٨ – المعهد الدولي للاقتصاد الإسلامي. "تقرير لجنة إلغاء الربا من المعاملات الحكومية". – **المسلم المعاصر** ، س١٢، ع٤٦ (ربيع الآخر / جمادى الآخرة ١٤٠٦هـ – ديسمبر ١٩٨٥ / فبراير ١٩٨٦م). ص ص ١١٧ – ١٣٠.

١٣٩ – مفتاح، رشاد. "الربا في ميزان الشريعة الإسلامية ". – **العدالة** ، س٧، ع٢٣ (أبريل ١٩٨٠م). ص ص ١٥ – ٣٥.

١٤٠ – النحاس، علي. "بين البنوك والربا وتوظيف الأموال". – **المجتمع** ، س١٩، ع١ ٩٠ (١٧ جمادى الآخرة ١٤٠٩هـ – ٢٤ يناير ١٩٨٩م). ص ص ٥٠ – ٥٣.

١٤١ – نور الهدى، ميرزا، "هل يمكن أن تعمل البنوك بغير فائدة / ترجمة عبد الغفار حلمي". – **المسلمون** ، (مصر)، ع٤ (ذو القعدة ١٣٧٤هـ – يونيو ١٩٥٥م). ص ص ٣٦ – ٤٠.

١٤٢ – نينهاس، فولكر. "ربحية مصارف المشاركة الإسلامية المتنافسة مع المصارف الربوية " / ترجمة محي الدين عطية. – **المسلم المعاصر** ، س١١، ع٤٣ (رجب / رمضان ١٤٠٥هـ – أبريل / يونيو ١٩٨٥م). ص ص ٨٧ – ٩٩.

١٤٣ – وهبة، محمود عارف. "الإِسلام والربا". – **المسلم المعاصر** ، ع٢٤ ذو القعدة / محرم ١٤٠١هـ – أكتوبر / ديسمبر ١٩٨٠م). ص ص ١٠٥ – ١٥٥.

١٤٤ – "تقويم الربا". – **المسلم المعاصر** ، س٧، ع٢٥ (صفر ١٤٠١هـ – يناير ١٩٨١م). ص ص ٧٥ – ١٠٧.

١٤٥ – "نظريات الفائدة في الفكر الاقتصادي ". – **المسلم المعاصر** ، ع٢٣ (رمضان / ذو القعدة ١٤٠٠هـ – يوليو / سبتمبر ١٩٨٠م). ص ص ٨٥ – ١٥٨.

١٤٦ – الياسين، أحمد بزيع. "الربا". – **البنوك الإِسلامية** ، ع١٥ (ربيع الأول ١٤٠٧هـ – ديسمبر ١٩٨٦م). ص ص ٦٤ – ٦٩.

ثانيًا: الكتب

١ – إِبراهيم، عيسى عبده. بنوك بلا فوائد. – بيروت: دار الفتح، ١٣٩٠هـ، ١٩٧٠ م.

٢ – الربا ودوره في استغلال ثروة الشعوب. – بيروت: دار البحوث العلمية، ١٩٦٩م. – (سلسلة مفاهيم اقتصادية).

٣ – الفائدة على رأس المال صورة من صور الربا. – بيروت: دار الفتح، ١٩٧٠م.

٤ – لماذا حرم اللّٰه الربا ؟. – الكويت: مكتبة المنار، (د. ت). – (سلسلة نحو اقتصاد إِسلامي سليم).

٥ – وضع الربا في البناء الاقتصادي. – ط٢. – القاهرة: دار الاعتصام، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧. – ١٩١ص.

٦ – الأشقر، عمر سليمان. الربا: أبحاث المؤتمر الثاني للمصرف الإِسلامي. – الكويت: بيت التمويل الكويتي، ١٩٨٣م – ٣٦ ص.

٧ – الربا وأثره على المجتمع الإِسلامي. – الكويت: دار الدعوة (د.ت). – ١٨٣ص.

٨ – "إلغاء الفائدة من الاقتصاد" / ترجمة عبد العليم السيد منسي. – جدة: المركز العالمي للأبحاث والاقتصاد الإسلامي، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

٩ – الأمين، حسن عبد اللّه. الفوائد المصرفية والربا. – القاهرة: الاتحاد الدولي للبنوك، (د. ت).

١٠ – الودائع المصرفية النقدية واستثمارها في الإسلام. – جدة: دار الشروق، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م – ٣٥٨ص.

١١ – بدوي، إبراهيم زكي الدين. نظرية الربا المحرم في الشريعة الإسلامية – القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٣٨٣هـ، ١٩٦٤م – ٢٧٦ص.

١٢ – الحماد، حمد بن حماد بن عبد العزيز، الربا خطره وسبيل الخلاص منه. – القاهرة: المؤسسة السعودية، ١٤٠٤هـ. – ٣٤ص.

١٣ – حماد، نزيه. أحكام التعامل بالربا بين المسلمين وغير المسلمين في ظل العلاقات الدولية المعاصرة. – جدة: مكتبة دار الوفاء ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م. – ٥٥ ص.

١٤ – الحمدان، أحمد عبد العزيز. رسالة مفتوحة إلى عملاء البنوك والعاملين فيها. – جدة: دار المجتمع، ١٤١٠هـ، ١٩٨٩م. – ٣١ ص.

١٥ – الخباز، محمد نبهان. منحة الخلاف في بيان تحريم الربا ووجوب الزكاة في الأوراق. – حماه (سوريا): مكتبة ذخائر المكتبة الإسلامية، ١٩٧٠م. – ٦٤ ص.

١٦ – خروفه، علاء الدين. الربا والفائدة. – بغداد: مطبعة السجل، ١٣٨١هـ، ١٩٦٢ م. – ١٤٦ص.

١٧ – دراز، محمد عبد اللّه. الربا في نظر القانون الإسلامي. – القاهرة: بنك فيصل الإسلامي، ١٩٨٤م.

١٨ – دريب، سعود بن سعد. العلامات المصرفية وموقف الشريعة الإسلامية منها. – ط١. – الرياض: المؤلف، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٨م. – ١١٩ص. (الرياض: مطابع نجد التجارية).

١٩ – ابن رشد، عبد العزيز. ما هو الربا المحرم ؟. الإسكندرية: مطبعة دار نشر الثقافة، (د. ت). – ٣٢ ص.

٢٠ – الربا والبديل طبقًا للشريعة الإسلامية. – جدة: مكتبة الخدمات الحديثة، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٣م. – ٩٦ص. – (سلسلة الاقتصاد الإسلامي؛ ١).

٢١ – الرشيد، سعد بن محمد الرشيد. الربا وموقف الإسلام منه. – الرياض: كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. – (رسالة ماجستير).

٢٢ – . رسالة في الربا وموقف الإسلام منه. – الرياض: د. ن، ١٣٩٠هـ / ١٣٩١هـ، ١٩٧١/٧٠م. – ١١٩ص.

٢٣ – رضا، حسين توفيق، الربا في شريعة الإسلام. – القاهرة: دار التراث العربي، (د. ت).

٢٤ – رضا، محمد رشيد. الربا والمعاملات في الإسلام. – القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٠م.

٢٥ – أبو زهرة، محمد. بحوث في الربا. – بيروت: دار البحوث العلمية، ١٩٧٠م. – (سلسلة مفاهيم اقتصادية).

٢٦ – تحريم الربا تنظيم اقتصادي. – الكويت: مكتبة المنار، (د. ت) – (سلسلة نحو اقتصاد إسلامي سليم).

٢٧ – الربا. ليبيا: ندوة التشريع الإسلامي، ١٩٧٢م.

٢٨ – السالوس، علي. أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار. – قطر: دار الثقافة، ١٩٩٠م. – ٢٣٩ص.

٢٩ – الشتري، عبد اللّٰه بن محمد بن عبد العزيز. أحكام الربا. – الرياض: المعهد العالي للقضاء،١٤٠٤هـ. (بحث تكميلي).

٣٠ – أبو شهبة، محمد بن محمد حلول لمشكلة الربا. – القاهرة: مكتبة السنة، ١٤٠٩هـ – ١٤٣ص.

٣١ – نظرية الإسلام إلى الربا. – القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧١م.

٣٢ – صافي، عثمان، ربوية الفوائد المصرفية. – بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣م.

٣٣ – صالح، آمنة عثمان محمد. الربا في ضوء الكتاب والسنة. – مكة المكرمة: كلية الشريعة، ١٤٠٠هـ –. – (رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)، ١٤٠٤هـ).

٣٤ – صالح، حسين محمود. أعمال البنوك والشريعة الإسلامية. – الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٧٦م – ١٧٥ص.

٣٥ – العالم، يوسف حامد. حكمة التشريع الإسلامي وتحريم الربا. – ط٢ – القاهرة: دار الصحوة، ١٤٠١٧هـ – ١٠١ص.

٣٦ – عبد البر، محمد زكي. الربا وأكل الناس بالباطل. ط١ – الكويت: دار القلم، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م. – ١١٣ص.

٣٧ – عبد الرحمن، رمضان حافظ. الربا: أصوله وعلته في الشريعة الإسلامية. – ط١. – القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨ م. – ٢١٤ص.

٣٨ – عبد الهادي، أبو سريع محمد. الربا والقرض في الفقه الإسلامي. – القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٥م. – ٢٢١ص.

٣٩ – عتر، نور الدين. المعاملات المصرفية والربوية وعلاجها. – ط٤. – بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م.

٤٠ – العناني، حسن صالح. علة تحريم الربا وصلتها بوظيفة النقود. – القاهرة: الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨٢م. – ٧٩ص.

٤١ – فضل، إلهي ظهيري. التدابير الواقية من الربا. – ط١. – باكستان: إدارة ترجمان الإسلام، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م – ٥٨٤ص.

٤٢ – التدابير الواقية من الربا في الإسلام. – الرياض: كلية الدعوة والإعلام، ١٤٠٥هـ. – (رسالة دكتوراة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٥هـ).

٤٣ – الفوزان، صالح بن فوزان. الفرق بين البيع والربا في الشريعة الإسلامية.

- الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م. - ٧٠ص.

٤٤ – قرشي، أنور إقبال. الإسلام والربا / ترجمة فاروق حلمي. - القاهرة: مكتبة مصر، (د. ت). - ٢٥٨ص.

٤٥ – القرضاوي، يوسف، فوائد البنوك هي الربا الحرام: دراسة فقهية في ضوء القرآن والسنة والواقع. - القاهرة: دار الصحوة، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م. - ١٦٩ص.

٤٦ – القصير، عبد اللّه بن صالح. الذكر بخطر الربا... حقيقته. صوره. ضرره. - الرياض: فاعل خير، ١٤١٢هـ. - ٧٤ص. (الرياض: مطابع النسيم للأوفست).

٤٧ – قطب، سيد. تفسير آيات الربا. - بيروت: دار البحوث العالمية، (د. ت). - (سلسلة مفاهيم اقتصادية).

٤٨ – قوافجي، يوسف ضياء. الرياض الكتب السماوية. - جدة: جامعة الملك عبد العزيز، ١٩٧٦ م. (بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي).

٤٩ – المصري، رفيق يوسف. ربا القروض وأدلة تحريمه. - جدة: مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، (د. ت).

٥٠ – الربا والحسم الزمني في الاقتصاد الإسلامي. - ط١. - جدة: دار حافظ، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م. - ٧٩ص.

٥١ – أبو المكارم، زيدان، مذهب ابن عباس في الربا بين مذاهب فقهاء السنة والشيعة. - القاهرة: دار التراث العربي، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م. - ١١٥ص.

٥٢ – الملحم، سليمان بن أحمد. الذرائع إلى الربا. - الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٩هـ. - (رسالة ماجستير).

٥٣ – مؤنس، حسين. الربا وخراب الدنيا. - ط١. - القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦م. - ٢٠٥ص.

٥٤ – المودودي، أبو الأعلى. الربا. – ط٣. – بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ، ١٩٨١م.

٥٥ – النبهان، محمد فاروق. مفهوم الربا في ظل التطورات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة. – ط١. – الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨ م. – ١٤٧ص.

٥٦ – النجار، أحمد. بنوك بلا فوائد. – القاهرة: الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٧٩ م. – ٢ج.

٥٧ – الهمشري، مصطفى عبد اللَّه. الأعمال المصرفية للإسلام. – بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ. ١٩٨٣م. – ٣٦٤ ص.

كشاف عناوين الكتب

قائمة بالدوريات المكشفة

١ – الأزهر.

٢ – أضواء الشريعة.

٣ – الاقتصاد الإِسلامي.

٤ – الأمة.

٥ – البنوك الإِسلامية.

٦ – تجارة الرياض.

٧ – التربية قطر.

٨ – التجارة والصناعة.

٩ – التضامن الإِسلامي.

١٠ – حضارة الإِسلام.

١١ – الخيرية.

١٢ – الدراسات الإِسلامية.

١٣ – الدعوة (مصر).

١٤ – العدالة.

١٥ – الفكر الإِسلامي.

١٦ – الفيصل.

١٧ – مجلة البحوث الإِسلامية.

١٨ – مجلة التوحيد (مصر).

١٩ – المجلة العربية.

٢٠ – مجلة كلية أصول الدين.

٢١ – مجلة كلية الشريعة واللغة العربية.

٢٢ – مجلة مجمع الفقه الإِسلامي.

٢٣ – مجلة المجمع الفقهي.

٢٤ – المسلم المعاصر.

٢٥ – المسلمون (القاهرة).

٢٦ – منار الإِسلام.

٢٧ – النور (الكويت).

٢٨ – الهداية (البحرين).